This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Educ P 330.3

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814),

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences."

10 Mar. – 18 Dec. 1897.

# Monatshefte

der

# Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

## Sechster Band.

1897.

Berlin 1897.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

**Hermann Heyfelder.**

SW. Schönebergerstrasse 26.

807/38 ~~VI. 6869.~~
Educ P 330.3

1897, Jan. 10 – Dec. 18.
Walker fund.

Für die Schriftleitung verantwortlich:
**Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller in Charlottenburg.**

# Inhalt des sechsten Bandes.

## A. Abhandlungen.


Seite

Seeger, Des Comenius Schrift „Eins ist not!“ (Unum necessarium) . 1
Dr. G. Wittmer, Joseph Arthur Graf von Gobineau. (1816—1882) . 13
Dr. Georg Ellinger, Philipp Melanchthons Frühzeit. Beiträge zu einer neuen Biographie . . . . . 18. 99. 177
Dr. Theodor Klähr, Johannes Duraeus. Sein Leben und seine Schriften über Erziehungslehre . . . . . 65. 191
Dr. Ludwig Keller, Neuere Urteile über Hans Denck († 1527) . . 77
Ders., Grundfragen der Reformationsgeschichte. Eine Auseinandersetzung mit litterarischen Gegnern . . . . . 131
Adolf Lasson, Jacob Böhme. Rede zur Böhme-Feier im Festsaale des Berliner Rathauses am 4. April 1897 . . . . . 213
Dr. H. Schwarz, Das Verhältnis von Leib und Seele . . . . . 248
Lic. Dr. Th. Simon, Die Begründung des Optimismus bei Gustav Theodor Fechner . . . . . 285
Dr. Rud. Kayser, Joachim Morsius (geb. 1593, gest. um 1644) . . 307


## B. Kleinere Mitteilungen.


Die Pläne des Comenius zur Gründung eines Collegium Lucis in Ungarn im Jahre 1651 . . . . . 272
Sebastian Francks Urteil über die „Wiedertäufer“ und deren angeblich aufrührerische Absichten . . . . . 275
Des Johann Duraeus Empfehlung des Comenius an den schwedischen Hofprediger D. Joh. Matthiae. Mitgeteilt von Lic. Dr. Tollin in Magdeburg . . . . . 276
Ein neues Buch über die Waldenser. Besprochen von Ludw. Keller 320
Neue Schriften über Ludwig Vives. Von Prof. Dr. A. Nebe in Elberfeld 325


## C. Besprechungen und Anzeigen.


Dr. W. Tangermann, Morgen und Abend. Erinnerungen, Lebensbilder und Selbstbekenntnisse (Keller). — Kantstudien, Philosophische Zeitschrift, hrsg. von Hans Vaihinger (H. Romundt). — Bodemann, Leibniz-Handschriften (L. M.). — R. Wolkan, Geschichte der deutschen Litteratur in Böhmen (Georg Müller). — A. Carnap, Friedrich Wilhelm Dörpfeld (A. Nebe). — Jacques Parmentier, Histoire de l'éducation en Angleterre (Ellissen). — J. A. Komenského Orbis pictus (J. Müller) . . . . . 46
Dr. Jos. Reber, Joh. Am. Comenii Physicae ad lumen divinum reformatae Synopsis etc. (Brügel). — Th. Ziegler, Gesch. der Pädagogik mit bes. Rücksicht auf das höhere Unterrichtswesen (Hochhuth) . . . . . 123
Ferdinand Katsch, Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimaurerei. Auf Grund der Originalquellen dargestellt. Berlin 1897 (Begemann) . . . . . 204

Seite

Das Pantheistikon des John Toland. Übersetzt und mit Einleitung versehen von Dr. Ludwig Fensch (Keller). — Fr. Bosse, Prologomena zu einer Geschichte des Begriffes „Nachfolge Christi" (Karl Mämpel). — Friedrich Thudichum, Promachiavell (J. Gmelin). — Deussen, Jacob Böhme und Kawerau, Jacob Böhme (H. Romundt). — Paul Natorp, Grundlinien einer Theorie der Willensbildung (L. M.). . . . . 278

Zu Friedr. Wilh. Dörpfelds Schriften (A. Nebe). — Gesammelte Schriften von A. Spir (H. Romundt). — G. Lasson, Zur Theorie des christlichen Dogmas (K. M.). — Johann Friedrich, Jacob Frohschammer. Ein Pädagog unter den modernen Philosophen (B. Baehring). — Joh. Kreyenbühl, Das freie Christentum und die Bewegung für ethische Kultur (H. Romundt). — Lasswitz, Theodor Fechner (L. K.) . . . . . 329

## D. Litteraturbericht.

Die Physik (Naturkunde) des Comenius, hrsg. von Reber. — Eine ungarische Übersetzung der Grossen Unterrichtslehre von L. Dezsö. — Will. S. Monroe über des Comenius Berufung nach Amerika. — J. Jüngst über Phil. Jac. Spener. — A. Nebe und W. Beyschlag über Melanchthon. — Br. Gebhardt über Pestalozzi. — Weniger über Wolfg. Ratichius. — Jos. Jäkel über Waldenser und Täufer in Oberösterreich. — Christian Meyer über die „Wiedertäufer" in Augsburg. — Georg Müller über Jörg Wagner. — Geschichtsblätter des deutschen Hugenotten-Vereins. — Jahrbuch f. d. Gesch. des Protestantismus in Österreich. — Julius Smend, die evang. deutschen Messen. — Mitteilungen der Gesch. f. deutsche Erziehungs- u. Schulgeschichte. — Zeitschrift für Kulturgeschichte. Bd. IV . . . . . 55

## E. Nachrichten.

Will. Beyschlag über Comenius als Begründer der Volksschule. — Reformation und Täufertum in ihrem Verhältnis zum christlichen Prinzip, von H. Lüdemann. — Besprechungen über „Die Akademien der Naturphilosophen", von Keller. — Mitglieder der „Akademie des Palmbaums". — Chroust über die Grafen von Dohna. — Ital. Urteile über Claudius von Turin, Arnold von Brescia, Savonarola und Marsilius von Padua. — Comenius und das Perpetuum mobile. — Neuere Litteratur über Jacob Böhme . . . . . 60

Die Periodenteilung der deutschen Geschichte. — Ein Gedenkblatt zur Feier des 100jähr. Geburtstags Jacob Böhmes aus dem Jahre 1675. — Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche. II. Bd. — Die neue Gesamt-Ausgabe von Luthers Werken und andere ähnliche Unternehmungen . . . . . 128

Ein Lied auf den westfälischen Frieden aus den Kreisen der „Pegnitzschäfer" (Joh. Klaj) 212

Auffindung einer Sammlung von Herrenworten. — Das Theatrum Universitatis Rerum von Comenius. — Emilio Comba über die ital. Protestanten vor der Reformation. — Georg Bancroft und Stephen B. Weeks über die Quäker. — F. Thudichum über die Einführung der Reformation und die Religionsfrieden von 1552, 1555 und 1648 . . . . . 283

Die Realencyklopädie für prot. Theologie. Bd. III. — Harnacks Schrift über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu. — Die „Waldenser" als „Geheimbund" des Mittelalters. — Neuere Werke über den sog. Anabaptismus. — Valentin Andreae als „Rosenkreuzer" und „Wiedertäufer". — Evangelische vor Luther. — Zur älteren Geschichte der Universität Jena. — Lessing und Leibniz . . . . . 340

**F. Eingegangene Schriften** . . . . . 345

**G. Personen- und Ortsregister** : . . . . . 349

# Monatshefte

der

# Comenius-Gesellschaft.

HARVARD COLLEGE LIBRARY
MAR 10 1897
CAMBRIDGE, MASS.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

**Sechster Band.**

**Erstes und zweites Heft.**

Januar—Februar 1897.

Berlin 1897.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

**Hermann Heyfelder.**

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Alle Rechte vorbehalten.

# Inhalt

des ersten und zweiten Heftes 1897.


**Abhandlungen.** Seite

Prediger **Seeger**, Des Comenius Schrift „Eins ist not!“ (Unum necessarium) 1

Dr. **G. Wittmer**, Joseph Arthur Graf von Gobineau. (1816—1882) . . 13

Dr. **Georg Ellinger**, **Philipp Melanchthons Frühzeit. Beiträge** zu einer neuen **Biographie** . . . . . 18

**Besprechungen** . . . . . 46

Dr. W. Tangermann, Morgen und Abend. Erinnerungen, Lebensbilder und Selbstbekenntnisse (Keller). — Kantstudien, Philosophische Zeitschrift, hrsg. von Hans Vaihinger (H. Romundt). — Bodemann, Leibnis-Handschriften (L. M.). — R. Wolkan, Geschichte der deutschen Litteratur in Böhmen (Georg Müller). — A. Carnap, Friedrich Wilhelm Dörpfeld (A. Nebe). — Jacques Parmentier, Histoire de l'éducation en Angleterre (Ellissen). — J. A. Komenského Orbis pictus (J. Müller).

**Litteraturbericht** . . . . . 55

Die Physik (Naturkunde) des Comenius, hrsg. von Reber. — Eine ungarische Übersetzung der Grossen Unterrichtslehre von L. Dezsö. — Will. S. Monroe über des Comenius Berufung nach Amerika. — J. Jüngst über Phil. Jac. Spener. — A. Nebe und W. Beyschlag über Melanchthon. — Br. Gebhardt über Pestalozzi. — Weniger über Wolfg. Ratichius. — Jos. Jäkel über Waldenser und Täufer in Oberösterreich. — Christian Meyer über die „Wiedertäufer“ in Augsburg. — Georg Müller über Jörg Wagner. — Geschichtsblätter des deutschen Hugenotten-Vereins. — Jahrb. f. d. Gesch. des Protestantismus in Oesterreich. — Julius Smend, die evang. deutschen Messen. — Mitteilungen der Gesch. f. deutsche Erziehungs- u. Schulgesch. — Zeitschrift für Kulturgesch. Bd. IV.

**Nachrichten** . . . . . 60

Will. Beyschlag über Comenius als Begründer der Volksschule. — Reformation und Täufertum in ihrem Verhältnis zum christlichen Prinzip, von H. Lüdemann. — Besprechungen über „Die Akademien der Naturphilosophen“, von Keller. — Mitglieder der „Akademie des Palmbaums“. — Chroust über die Grafen von Dohna. — Ital. Urteile über Claudius von Turin, Arnold von Brescia, Savonarola und Marsilius von Padua. — Comenius und das Perpetuum mobile. — Neuere Litteratur über Jakob Böhme.



**Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.**

Die Monatshefte der C.G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die **Mitglieder** erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die **Zahlung** der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. — Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

**Jahresbeiträge**, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

**Bestellungen** übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4296[b] — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

# Monatshefte

der

# Comenius-Gesellschaft.


HARVARD COLLEGE LIBRARY
MAR 20 1897
CAMBRIDGE, MASS.

VI. Band. ⊸ 1897. ⊷ Heft 1 u. 2.

## Des Comenius Schrift „Eins ist not!“ (Unum necessarium).

Von

Prediger **Seeger** in Neuheide (Westpreussen).

Es ist verwunderlich, dass Comenius' letzte Schrift, sein „Unum necessarium“, des grossen Brüder-Bischofs Vermächtnis, wie man sie nach seinem eigenen Ausspruch genannt hat, so wenig bekannt ist. Sie wird so oft als ein ausgezeichnetes Werk gepriesen, aber gelesen wird sie nicht, und das wenige, das von ihr bekannt ist, beschränkt sich gewöhnlich auf einige Auszüge aus dem letzten Kapitel, das ja auch unbestreitbar das schönste ist.

Kleinert urteilt über dasselbe: . . . „Es sichert ihm (Comenius) für alle Zeiten den ersten Platz unter den Klassikern der christlichen Lehrweisheit, und Gustav Baur nennt es eine rührend schöne Schrift. Auch auf Bayle scheint die Einfalt und der Geist herzlich innigen Glaubens, der uns aus dem Büchlein entgegenweht, einigen Eindruck gemacht zu haben. In seinem „dictionnaire“ wagt er doch nicht, dasselbe mit der Lauge des Spottes zu begiessen oder mit einer beissenden Bemerkung zu glossieren. Selbst ein Mann wie Adelung, der es für gut befunden hat, in seiner Geschichte der menschlichen Narrheit auch Comenius einen Platz anzuweisen, schreibt über das „unicum necessarium“: . . . ‚er schrieb noch zuletzt sein unum necessarium‘ — so citiert er es — ‚ein ganz gutes und andächtiges Buch, dessen Inhalt er früher hätte beherzigen sollen‘.

Dass das Werkchen so unbekannt ist, mag seinen Grund in dem seltenen Vorkommen desselben haben.

Zum ersten Mal erschien es im Jahre 1668 (die Unterschrift der Widmungsvorrede hat als Datum den 1. März 1668) in Amsterdam in 12°, zwanzig Jahre später, 1688, erlebte es in demselben Orte eine zweite Auflage, ebenfalls in 12°, gewiss ein Zeichen, dass man die kleine, herrliche Schrift des grossen Mannes gerne las. Zum dritten Male wurde es im Jahre 1724 in Leipzig bei Benj. Walther gedruckt. Diese Ausgabe ist es auch (in der Königl. Bibliothek in Berlin vorhanden), die mir vorgelegen hat. 1725 erschien in Leipzig auch eine deutsche Übersetzung unter dem Titel „Das einige Notwendige". Seitdem ist es meines Wissens (der Aufsatz von Palacky in der Prager Musealzeitschrift 1829 war mir nicht zugänglich) weder neu herausgegeben, noch übersetzt worden; jedoch ist jetzt eine neue deutsche Übersetzung in Vorbereitung. Adelung citiert nur die Ausgaben von 1668, 1688 und 1725, die von 1724 scheint er nicht zu kennen.

Übrigens wäre es ja erklärlich, wenn die Ausgaben von 1724 und 1725 die letzten gewesen wären. Bayles abfälliger Artikel beherrschte das Urteil des vorigen Jahrhunderts über Comenius, und ausserdem war die Zeit des Rationalismus. Dieser wusste naturgemäss mit einer Schrift, wie die unserige, nicht viel anzufangen. Comenius Name geriet in Vergessenheit und mit ihm sein Testament. Erst in unserm Jahrhundert hat man wieder seinen Namen zu Ehren gebracht und auch wieder mehr auf die letzte Schrift hingewiesen, die der Feder des Greises entflossen ist. Comenius selbst urteilt über sie: „Ich wollte meines Herrn Beispiel folgen, der auf der Hochzeit zu Cana den besten Wein bis zuletzt aufsparte, sodass also meine letzte Gabe besser werden sollte, als die erste. Ich hoffe, die klugen Speisemeister werden nicht ausbleiben, die die Verwandlung des Wassers in Wein richtig beurteilen werden."

Als er endlich nach einem Leben, das er „ein Wandern, ein ruheloses, fortwährendes Umhergeworfenwerden" nennt, in Hollands Hauptstadt bei Lorenz van Geer ein Asyl fand (1656), bereitete ihm der Rat der Stadt eine ehrenvolle Aufnahme; denn er hoffte auf eine fördernde Lehrthätigkeit seinerseits. Aber Comenius hatte nicht mehr Lust, sich mit didaktischen Studien zu beschäftigen, nur auf den Wunsch seiner Freunde gab er 1657 seine „Opera didactica omnia" heraus. Seine zahlreichen Schriften, die

seinem Amsterdamer Aufenthalt entstammen, bewegen sich mehr auf dem Gebiete der Theologie, der er von Haus aus angehörte. Nach der zweimaligen Herausgabe der „Göttlichen Offenbarungen" (1663 und 1665), die ihm viel Anfeindungen und Spott eintrugen, zog er sich mehr und mehr zurück, und der Wunsch stieg in ihm auf, „aus des Lebens tausend Labyrinthen hinauszukommen, seine Geschäfte zu ordnen und abzuschliessen". Das Ende der Welt in Bälde erwartend, hielt er es für seine Pflicht, der „in unzähligen Labyrinthen umherirrenden Welt den Ariadnefaden in die Hand zu geben, an dem sie sich hinausretten konnte". Die Dienelust des treuen Jüngers Christi, der Wunsch, seinen Mitmenschen und Brüdern zu helfen, ist es, was ihn treibt, sein „unum necessarium" zu schreiben.

„Das Eine, was not ist zu wissen, was not ist im Leben, im Tode und nach dem Tode, was der von den unnötigen Dingen der Welt ermüdete und sich zu dem Einen, was not ist, zurückziehende Greis Jo. Amos Comenius, seines Alters im 77. Jahr, der Welt zur Erwägung darbietet", so lautet der nach der Sitte der damaligen Zeit langathmige Titel des Werkchens. Darunter steht ein Citat aus Terenz: Für alles werden wir mit dem Alter verständiger.

In 10 Kapiteln und einem kurzen Anhange behandelt Comenius sein Thema.

Worin besteht das Glück? So fragt Comenius am Anfang des ersten Kapitels, und er antwortet: In dem hellen Licht der Einsicht, in einer glücklichen Reihenfolge der Handlungen, um Werke von Bestand zu schaffen und drittens in dem sicheren Genusse der Güter zur wahren Sättigung und Ruhe des Geistes. Aber in dem Glück des Menschen liegt schon sein Unglück. Der Intellekt bringt ihm Irrtum, sein Handeln ist dem Schwanken unterworfen, der Genuss lässt sich nicht sättigen. So geht es seit Adams Fall. Wers nicht glauben will, der lese nur den Prediger Salomo nach. Wie ein Salomo, so dachten die Griechen auch. Die Sagen von dem Labyrinth, dem man nur mit Hilfe des Ariadnefadens entrinnen kann, von Sisyphus, der unablässig seinen Stein bergaufwärts wälzt, und von den Qualen des Tantalus haben einen tiefen Sinn und sind ein Bild von den Verirrungen, dem fruchtlosen Bemühen, dem ewigen Durst des Menschengeschlechtes nach Besserem.

In eigenartiger, theosophischer Weise symbolisiert und christianisiert Comenius die heidnische Sage von dem Labyrinth. Minos ist ihm Gott selbst, Pasiphae ist sein Ebenbild, der Mensch, die von dem höllischen Stier, dem Satan, zum Ehebruch verführt, den Minotaurus, d. h. die Weisheit hervorbringt, eine Mischung göttlichen und menschlichen Samens. Von oben her ist sie wohlgestaltet und himmlisch und der Gottheit ähnlich; von unten her ist sie irdisch und missgestaltet und trägt den Stempel des Teuflischen. Um uns zu strafen, hat Gott die Welt, den Schauplatz der Weisheit, in ein Labyrinth umgewandelt, in dem wir nun umherirren. Aber dies grosse Labyrinth der Welt umfasst noch unzählige kleine, und jeder Mensch irrt in einem solchen umher.

In origineller Art deutet Comenius die griechischen Sagen auf das Leben des einzelnen, auf den Tod und den Zustand nach dem Tode. „Weh' dem", ruft er aus, „der vor seines Lebens Ende nicht den Ausgang aus dem Labyrinth der Welt gefunden; weh' dem, der im Sterben nicht weiss, wo er die Bürde seiner Sünde lassen soll, weh' dem, der nach seinem Tode sich zu einem Tantalusschmause, zu einem ewigen Hunger und Durst nach den Freuden des seligen Lebens, verurteilt sieht." Auch der Philosophie ist es nicht gelungen, für die elende Menschheit das Heilmittel zu finden, und Cartesius, dessen Philosophie ja damals in der Mode war, hat mit seinem Skepticismus die Welt nur um ein neues Labyrinth vermehrt.

Mit einem gewissen Pessimismus spricht er auch von der Erfolglosigkeit der Religion den Labyrinthen der Welt gegenüber. Weder Judentum noch Muhammedanismus haben den Ariadnefaden gefunden, ja auch das Christentum ist nicht im Stande gewesen, der Welt zu geben, was sie braucht. Das klingt seltsam aus dem Munde eines Mannes wie Comenius. Aber er hat ja nicht den evangelischen Glauben im Sinne, sondern das Christentum, wie es geworden ist, und er denkt dabei an die unheilvolle Spaltung in die zahlreichen Sekten und an den Katholicismus. Gegen den letzteren, dessen Unduldsamkeit ihm und seiner Brüderkirche so viel Schweres bereitet hatte, zu polemisieren, wäre hier der geeignete Platz gewesen. Aber nichts von heftiger Polemik! Ihm ist das ganze Gebäude des Katholicismus und sein kunstvoller Verwaltungsapparat weiter nichts als ein Labyrinth, nur weitläufiger als irgend ein anderes. Mehr sagt er nicht. Giebt es

keinen Ausweg aus allen diesen Labyrinthen? Dädalus fand das Mittel, und Gott sollte es nicht möglich sein, den irrenden Menschen den Ariadnefaden zu reichen? Nein! Gott hat es verheissen, er thut es auch.

Im 2. Kapitel untersucht Comenius die Grundursache alles menschlichen Übels, und diese ist nach seiner Ansicht die, dass die Menschen nicht das Wertvolle von dem Gemeinen, das Nötige von dem Unnötigen, das Nützliche von dem Unnützen und Schädlichen zu scheiden wissen. Das lehrt uns die ganze heilige Geschichte.

Darum kommt es vor allem darauf an (Kap. 3), die Kunst aller Künste zu lernen, die so leicht erscheint und doch so schwer ist, dass man das Nötige und Nützliche und nicht das Unnötige und Schädliche wählt. Denn „das Leben ist eine langsame Reise aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft und führt in immer neue und bisher noch unbekannte Gegenden, bringt uns mit immer neuen Personen und Sachen in Verbindung". Da gilt es, sich für diese Reise nach einem Reisebegleiter und Ratgeber umzusehen. Diesen zeigt uns Christus in dem Sprüchlein: „Eins ist not!" (Luc. 10, 42). Dem gegenüber suchen so viele das Heil in der Vielgeschäftigkeit. Man kann eine zwiefache Geschäftigkeit unterscheiden: die eine fängt viel an und macht sich viel Sorge wie Martha im Evangelium, die andere fängt nur das gerade Notwendige an, das aber betreibt sie mit Sorgfalt und Ernst. Das ist die Geschäftigkeit der Maria, die das gute Teil erwählt hat, das nicht von ihr genommen werden soll. Und das ist die Kunst, das Nötige von dem Unnötigen zu scheiden. Um aber aus der grossen Menge der unnötigen Dinge immer das gerade Notwendige, das Eine, was not ist, herauszufinden, muss man sich bei allem das wahre Endziel, den wahren Endzweck und die rechten Mittel überlegen. Ist dieses drei bei einem Ding gefunden, dann wird es auch wirklich nötig sein. So ist es auch mit den Gütern des Lebens. „Wer nicht nach Unnötigem trachtet, von dem, was ihm nötig erscheint, nicht zu viel auf einmal sich vornimmt, und mit dem sich begnügt, was die Gegenwart darbietet, der wird nicht so leicht über getäuschte Hoffnungen zu klagen haben."

Was ist also der Ariadnefaden, der aus dem Weltlabyrinth hinausführt? Es ist die Einfachheit, deren sich auch Christus in

seinem Erdenleben befleissigt hat. Sie ist auch zugleich die einfachste Lebensphilosophie und der Weg zur wahren Glückseligkeit und zur ewigen Seligkeit.

Den Sinn und den geheimnisvollen Brauch dieser Regel Christi von der Einfachheit erklärt Comenius im 5. Kapitel.

Was braucht denn der Mensch? Antwort: Zuerst und vor allem sich selbst! Als ein „Mikrokosmos", ja als „ein Gott im Kleinen" muss er sich selbst kennen, sich selbst beherrschen, sich selbst brauchen, sich selbst geniessen lernen. Er ist ein geschlossenes Ganzes, alles was zu seinem Wesen gehört, trägt er in sich. Was er braucht, ruht in ihm; auch sein Glück soll er nicht in den äusseren, mehr nebensächlichen Dingen suchen, sondern in sich selbst. Alles Gute jedoch, das in ihm liegt, entspringt nicht aus ihm selbst, sondern aus der Ebenbildlichkeit Gottes. — Wie Gott über das Universum, so soll der Mensch über die Welt, die er ihm gegeben hat, herrschen; zuerst aber muss er sich selbst zu beherrschen gelernt haben. Seine Kräfte soll er gebrauchen und so die Welt sich unterthänig machen. Dann kommt er auch zu einem rechten Genusse seiner selbst und des Lebens.

Und wie kommt man dahin? Wenn man mit Fleiss das beachtet, was Leben und Gesundheit stärkt. Also gesunde Lebensweise! Sie gehört für uns auch zu dem Einen, was not ist. Ein anderes Hilfsmittel hiebei ist das, dass man nur das Wissenswerte den Sinnen nahe bringt, dass man den Menschen gewöhnt, sich stets von allem Unerlaubten fern zu halten und mit Wenigem sich genügen zu lassen, dass man ihn aber die Kunst lehrt, wahrhaft in Gott reich zu sein. Die Befolgung dieser Regel Christi bringt nicht bloss Ehre bei den Menschen, sondern sie ist auch der sicherste Weg, „die Gunst dessen zu gewinnen, der über allem ist, Gottes".

Im Folgenden giebt Comenius dann für die einzelnen Altersstufen Regeln über das Eine, was not ist; denn nicht frühe genug kann man anfangen, den Leuten den rechten Weg zu zeigen. In diesen kurzen praktischen Regeln offenbart Comenius sein grosses pädagogisches Geschick und seine von tiefem, innigem Glauben durchdrungene Persönlichkeit. „Brich den Willen des Knaben lieber, als dass du ihn langsam besserst, damit nicht das Böse in ihm erstarkt", ruft er den Erziehern zu. Immer auf Christum schauen, als auf das Ideal aller Vollkommenheit, rät er den Jüng-

lingen, damit sie ihren Weg unsträflich gehen. Alle Altersklassen aber sollen sich den Tod vor Augen halten, damit er sie nicht unvermutet treffe.

Was braucht der Mensch weiter? fragt Comenius im 6. Kapitel. Weisheit! ist die Antwort. Weisheit der Erscheinungswelt, den Menschen und Gott gegenüber, oder wie er sagt, der Philosophie, der Politik und der Religion gegenüber.

Zu dieser Weisheit führen drei Wege: ein gesunder Sinn, die Welt und die Bibel; in diesen drei Gottesbüchern ist alles Wissenswerte enthalten. Der Philosophie erkennt Comenius (nach Gottes Willen) die geistige Herrschaft über die Dinge der Erscheinungswelt zu; die Politik hat den Verkehr der Menschen unter einander zu erleichtern; das Wesen der Religion besteht in dem Glauben des Menschen an Gottes Offenbarungen, in dem Gehorsam gegen seine Gebote und in dem festen Vertrauen auf seine Verheissungen.

Aber diese drei Wege immer richtig innezuhalten, ist nicht leicht. Bei der Beschäftigung mit den Dingen der Erscheinungswelt sind die Menschen in unzählige Labyrinthe geraten. Man denke nur an die Unmasse der Bücher, die alle ihre eigene Meinung haben wollen. Wie schwer ists da, sich hinauszufinden. Interessant und beherzigenswert ist das, was Comenius an dieser Stelle über rechtes und fruchtbringendes Lesen und Studieren sagt. Daran schliesst er eine ganz ausgezeichnete Besprechung der Bibel, „des Briefes Gottes an die Menschheit", was sie uns sein soll, und wie man sie zu lesen hat.

In Kapitel 7 behandelt Comenius den Verkehr der Menschen unter einander (die Politik) und fragt, was ein Land braucht. Eintracht braucht es, „das Bindemittel der Geister". Diese kann man nur erhalten durch Freiheit. **Omnia sponte fluant, absit violentia rebus!** Knechtschaft und Vergewaltigung entspricht nicht der menschlichen Natur. Ihre Mitgift ist Freiheit; „Freiheit ist der Abglanz des göttlichen Bildes in uns". Da aber Freiheit leicht in Frechheit und Zügellosigkeit übergeht, so brauchen wir eine Obrigkeit als Hüterin der die Ausschreitungen hindernden Gesetze. Aber ein Blick auf die realen menschlichen Verhältnisse belehrt uns auch hier über das Vorhandensein vieler Labyrinthe, als da sind die Vielheit der Regenten, die Unzahl der Gesetze, die Unmenge der Richter, von denen jeder die Gesetze anders

auslegt und keiner ein Buch schreiben kann, ohne den bedauernswerten Leser durch ein Heer von gegnerischen Ansichten hindurchzuquälen, ferner die eitle Titelsucht und der übergrosse Wert, der auf das Äussere gelegt wird, die selbstsüchtige nur an sich denkende Rücksichtslosigkeit und endlich die Verschiedenheit der Regierungsformen. Dabei kommt Comenius auf die Frage nach der besten Staatsform zu sprechen. Er entscheidet sie nicht, sondern hilft sich mit dem Wort: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist. Nur soll man die Ordnung, die einmal eingerichtet ist, nicht umstürzen. Den Fürsten aber — das „unum necessarium" ist dem Pfalzgrafen Ruprecht gewidmet — hält er in einem vortrefflichen Regentenspiegel die schwere Verantwortlichkeit ihres hohen Amtes in kurzen, aber vielsagenden Sätzen vor.

Wo wir hinsehen, ist ein Labyrinth. Auch die Religion (Kap. 8) ist ein solches. Nur ein Mittel hilft: die Regel Christi von dem Einen, was not ist, Christo nachfolgen! Wer ihm nachfolgt, ist ein Christ, und seine Nachfolger führt Christus — nun kommt ein eigentümlicher Ausdruck — zur Vergottung. „Er, der aus Gott einen Menschen machte, machte aus Menschen wiederum Götter". Den Gläubigen aber schreibt Comenius für ihren Verkehr unter einander die goldene Regel vor: In allem, was not ist, Einigkeit halten, in den Mitteldingen sich Freiheit bewahren, in allen Dingen aber und gegen alle sich der Liebe befleissigen. Nur aus der Nichtbefolgung dieser Regel entstehen die vielen Labyrinthe der Welt und auch der Religion. Man sehe nur die Theologie an. Vortrefflich weiss sie Comenius zu schildern. Mit herbem Spott, aber auch mit Thränen des Schmerzes spricht er über den Zustand der Theologie. Und was er darüber sagt, kann zum Teil noch heute gelten. „Die Schrift aus der Schrift zu erklären", sagt er u. a., „ist unmodern geworden, dazu braucht man jetzt eine Unzahl von Gelehrten oder, wie es jetzt Mode wird, Cartesius", auf den er augenscheinlich nicht gut zu sprechen ist. Und ist der junge Student auf der Universität, so hört er wenig von Gottes Wort und von dem Einen, was not ist. „Davon bekommt so ein armer zukünftiger Pfarrer nichts zu hören." Mit 600 Professoren muss er sich abgeben, und das stürzt ihn natürlich nur in Labyrinthe. Aber davon wird er nicht satt." „Wie viele gehen ins Amt", klagt er weiter, „und sind nicht gesendet. Wie viele halten sich für berufen und sind es nicht!"

Wie anders wäre es doch (Kap. 9) in allen menschlichen Verhältnissen, wollte die Welt Christi Regel beachten in Leben und Sitte. Einzelne Weise sind ihr darin vorangegangen, aber sie will ja nicht hören. „Nun gut", sagt Comenius, „wer ohne Ende sich mit dem Unnötigen beschäftigen will, der soll auch ohn' Ende dessen entbehren, was not ist." Wohin soll man fliehen aus dieser verkehrten, nur dem Eitlen nachjagenden Welt? Machs wie Maria, die sich zu Jesu Füssen setzte und das Eine erwählte, was not war.

Im 10. und letzten Kapitel legt Comenius ein Bekenntnis über sein eigenes Leben ab. Er steht vor den Thoren der Ewigkeit. Da sieht er auf seinen Lebensweg zurück und betrachtet, was er gethan, von dem Standpunkt des Einen, was not ist; auch von den „eigenen Irrwegen" will er berichten und das zu bessern suchen, worin er gefehlt hat.

Es ist rührend und erhebend, mit welcher Bescheidenheit und Demut dieser Mann, dessen Lebenselement rastlose Thätigkeit war, dessen Name wohl zu den am meisten geachteten und gefeierten seiner Zeit gehörte, um den Fürsten sich bewarben, von seinem Wirken und seinen Erfolgen redet. Dieses Kapitel ist die Perle des ganzen Werkchens, und gerne möchte ich es ganz hierhersetzen; aber der Raum fehlt. Nur einiges möchte ich hier anführen, auch auf die Gefahr hin, dass es bekannt sein sollte.

„Ich danke meinem Gott", sagt er, „dass er mich mein ganzes Leben hindurch einen Mann der Sehnsucht hat sein lassen. Wenn er es auch zuliess, dass ich mich dadurch in manche Labyrinthe verirrte, so hat er aber doch geholfen, dass ich mich aus den meisten hinausarbeitete, und er führt mich selbst an seiner Hand zu der Aussicht auf die selige Ruhe. Die Sehnsucht nach dem Guten, in welcher Gestalt auch sie im Menschenherzen still wächst, ist immer ein Bächlein, das aus dem Quell alles Guten, aus Gott, hervorsprudelt. Wenn ich mein Thun überschaue, so ist es das Treiben einer geschäftigen Martha gewesen (freilich im Dienst des Herrn und seiner Jünger aus Liebe zu ihm) oder ein steter Wechsel von Wandern und Ruhe. Jetzt aber sitze ich, das ist mein fester Vorsatz, mit Maria zu des Herrn Füssen und rufe jubelnden Herzens: Das ist meine Freude, dass ich mich zu Gott halte."

Seine pädagogischen Bestrebungen fasst er zusammen als die Bemühungen, „die Schule und die Jugend von ihren beschwerlichen Labyrinthen zu befreien", und er dankt Gott, dass er ihm diese Liebe zu seinen Lämmlein ins Herz gelegt hat. Freilich ein Labyrinth ist ihm diese pädagogische Beschäftigung auch gewesen, hat sie ihm doch auch viel Anfeindungen bereitet. Aber er hat gearbeitet „aus Liebe zu Ihm", sonst müsste er jede Stunde verfluchen, die er damit verbracht und nicht für das Eine verwendet hätte, was not ist. Dann gedenkt er seiner Bemühungen, die Evangelischen unter einander zu versöhnen. Es war eine Arbeit ohne Erfolg, klagt er, aber hoffnungsfreudig setzt er doch hinzu: „Aber Früchte wird sie doch noch zeitigen; denn man muss Gott mehr gehorchen, als den Menschen."

Aus diesen Unionsgedanken leitet Comenius auch seine pansophischen Arbeiten ab. Da seine Versöhnungsversuche erfolglos blieben, wollte er für den ganzen kranken Körper der Christenheit ein Universalmittel bereiten. Nach einer Bemerkung an einer anderen Stelle (S. 146) soll seine Pansophia christiana eine fortlaufende Tafel alles dessen sein, was der Mensch braucht. „Wenn eine gottgefällige Sehnsucht nach den Dingen dieses oder des zukünftigen Lebens im Herzen sich regt, so soll sie (die Pansophie) die Mittel und ihre Anwendung zeigen, wie man den rechten Weg finden und das Ziel stets erreichen kann." Seine ganze Kraft stellt er in den Dienst der Menschheit, er fühlt es als seine Pflicht, mit seinen Gaben den Menschen zu dienen.

Ein anderes ungewöhnliches Labyrinth nennt er die Herausgabe der „göttlichen Offenbarungen" (das bekannte lux in tenebris 1663 und 1665). Auch jetzt noch hat er sich nicht, trotzdem Drabik als Schwindler und Betrüger entlarvt und als solcher in Pressburg gerichtet war, von seiner Vorliebe für Drabiks Prophezeiungen losgemacht; seine chiliastischen Hoffnungen wurzelten zu tief in ihm. Er lässt seine Stellung unbestimmt, er erklärt sich weder offen für noch gegen die Offenbarungen und beantwortet den Einwurf, dass ja Drabiks Weissagungen nicht alle eingetroffen sind, mit der Hinweisung auf die Geschichte des Propheten Jona, der doch ein Prophet war, obwohl seine Drohung sich nicht an Ninive erfüllte.

„Was soll ich nun beginnen", fragt Comenius, „nachdem ich mich Zeit meines Lebens mit so viel vergeblichen Arbeiten er-

müdet habe? Gott will ich die Entscheidung über Leben und Tod anheimstellen, mit geschlossenem Auge ihm folgen, wohin er mich führt." Den Hafen hat er ja erreicht, er hat Christum gefunden. Dieses Eine, was not ist, nun auch noch den andern zu zeigen, ist die letzte Aufgabe seines Lebens. Christum gewinnen, das ist sein Testament, seine Hinterlassenschaft an seine Kinder, an seine geliebte Brüderkirche, an die Welt.

Je mehr Comenius dem Ende zueilt, um so mehr erhebt sich seine Sprache. Bald wird seine Rede zum Dank- und Bittgebet, dann wieder redet er in weissagenden Worten wie ein sterbender Prophet. Er bekennt, dass er in seinem Leben oft geirrt hat und in Labyrinthen umhergewandert sei, aber er klagt nicht über ein verfehltes Leben. Nein, er freut sich, dass er seine Gaben, seine Kraft in den Dienst einer guten Sache zu Nutz und Frommen anderer hat stellen dürfen, und dass Gott zu seinem Wollen auch das Vollbringen gegeben hat, wenn er auch wiederum voller Demut bekennen muss: „Ich bin ein unnützer Knecht, Herr, habe Geduld mit mir".

Als Schluss seines Werkchens giebt Comenius noch einen kurzen Anhang. Er kehrt den Spruch: Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne und nähme doch an seiner Seele Schaden, um und sagt: Was schadet es ihm, so er alles verliert und gewinnt doch seine Seele. Das ist doch die Hauptsache. Darum fasst er auch seine in einem langen, schweren und entsagungsvollen Leben erworbene Lebensweisheit in die kurzen Regeln zusammen:

1. Beschwere dich nicht mit Dingen, die du nicht brauchst, begnüge dich mit Wenigem, das zur Bequemlichkeit dient, und lobe Gott.
2. Kannst du keine Bequemlichkeiten haben, so sei zufrieden allein mit dem, was du brauchst.
3. Wird dir auch das genommen, so denke daran, dich selbst zu erhalten.
4. Kannst du auch das nicht, so lass deinen Leib fahren; nur Gott darfst du nicht verlieren.

Das ist der Inhalt seines „Testamentes".

Hätte Comenius das „unum necessarium" nicht geschrieben, wir würden es vermissen, der Schlussstein an dem Gebäude seiner litterarischen Thätigkeit würde fehlen.

Abgesehen davon, dass er selbst uns, wenn auch in grossen Zügen, einen Überblick über sein Leben und Wirken giebt und die eigene Beurteilung einiger seiner Werke und Bestrebungen hinzufügt, so vervollständigt das „unum necessarium" das Charakterbild des grossen Mannes.

Wie lebend tritt uns die ehrwürdige Greisengestalt des letzten Bischofs der älteren Brüdergemeine in dem „unum necessarium" vor das Auge, wir sehen das reine, ungetrübte Bild eines wahrhaft edlen, christlichen Charakters.

Und darin liegt auch die Bedeutung dieses Schriftchens für die Gegenwart. Wenn auch in manchen Einzelheiten, in seinem Ganzen ist es noch nicht veraltet; denn wahrhaft grosse Charaktere veralten nicht.

Und mit seinem einfachen, kindlich-herzlichen Glauben, mit seiner aus christlichem Geiste geborenen Lebensweisheit ist es zugleich ein lauter Protest gegen manche materialistischen und realistischen Tendenzen der heutigen Zeit und als solcher von nicht zu unterschätzendem Wert.

# Joseph Arthur Graf von Gobineau.
## (1816—1882.)

Von

Dr. G. Wittmer in Altmorschen b. Kassel.

So sehr sich auch die modernen Völker in Folge des gewaltigen Aufschwungs, den unser Verkehrswesen genommen, äusserlich einander genähert haben, so kann man doch das Gleiche nicht vom geistigen Verkehr sagen, hauptsächlich in Folge des Umstandes, dass wir keine gelehrte Weltsprache haben, wie sie das Mittelalter in der lateinischen Sprache besass. So kommt es, dass bedeutende Litteraturwerke, welche bei dem einen Volke erscheinen, oft erst nach einem halben Jahrhundert oder noch später bei dem anderen bekannt werden, wenn sie ihm nicht überhaupt ganz unbekannt bleiben.

Kommen nun noch politische Spannungen hinzu, wie zwischen uns und unseren westlichen Nachbarn, so wird die Scheidewand vollends unübersteiglich, sehr im Gegensatz zur Zeit eines Goethe, welcher nicht oft genug rühmen konnte, wie viel er in seinem Bildungsgang den Franzosen verdanke. So ist es denn auch gekommen, dass die Werke eines Gobineau bei uns in Deutschland so gut wie unbekannt geblieben sind, obwohl seine Bedeutung weit über die Grenzen Frankreichs hinausgeht. Wir Deutschen haben aber um so mehr Veranlassung, uns mit diesem seltenen Geist eingehender zu beschäftigen, als Gobineau deutsche Kunst und Wissenschaft hoch verehrte und in tiefster Seele selbst Germane war, wie er auch aus altgermanischem Stamme seine Herkunft ableitete.

Gerade dieser Umstand dürfte mit dazu beitragen, ein neues geistiges Band zwischen den beiden feindlichen Nachbarn zu bilden.

Wie Gobineau bei uns unbekannt blieb, so war er bei seinen eigenen Landsleuten in Vergessenheit geraten, hauptsächlich in Folge des Umstandes, dass er meist im Auslande lebte. Er teilte so das Schicksal vieler Grossen, deren Werke lange Zeit brauchen, bis sie Gemeingut der Menschheit werden.

Um nun die seinigen hier wie dort einzubürgern, hat sich in neuerer Zeit eine aus Angehörigen beider Länder bestehende

„Gobineau-Vereinigung" gebildet, an deren Spitze Philipp Graf zu Eulenburg in Wien, Hans Paul Freiherr von Wolzogen in Bayreuth und Prof. Dr. Ludwig Schemann (Vevey) stehen, und die zunächst eine deutsche Ausgabe des grossen Hauptwerkes „Essai sur l'inégalité des races humaines" in Aussicht genommen hat.

In seinem Memorandum über dieses Projekt bemerkt Ludwig Schemann u. a. folgendes:

„Während es einem kleinen, aber auserlesenen Kreise von Deutschen, Dank vornehmlich der warmen, unermüdlichen Propaganda Richard Wagners, seit Jahren aufgegangen ist, dass wir in dem Grafen Gobineau nicht nur eines der reichsten, universellsten Genies unserer Zeit im Allgemeinen, sondern auch einen Bahnbrecher und Pfadführer auf den wichtigsten Gebieten der Kulturgeschichte im Besonderen zu erblicken haben, ist er leider dem Gros unter unseren Landsleuten noch heutigen Tages kaum mehr als ein blosser Name, ja der Mehrzahl selbst als solcher unbekannt geblieben" . . . . . .

„Wenn irgendwo an Gobineau schmachvoll gefrevelt worden ist, so ist es an diesem Hauptwerke seines Lebens gewesen. Es gehört durchaus zu den todtgeschwiegenen — insbesondere wird so leicht keiner der Vertreter der anthropologischen oder gar der historischen Fächer an unseren deutschen Hochschulen es kennen oder doch kennen wollen —; was indessen nicht verhindert hat, dass Dinge vorgegangen sind, die der vornehme, bescheidene Franzose selbst nicht umhin konnte, recht deutlich bei Namen zu nennen:

„„Cependant des écrivains, qui possident aujourd'hui une grande réputation, en ont fait entrer incognito, sans l'avouer, les principes et même des parties entières dans leurs oeuvres et en somme Fallmerayer n'a pas eu tort de dire qu'on s'en servait plus souvent et plus largement qu'on n'était disposé à en convenir"" . . . .

„Diesem Stande der Dinge", so fährt Schemann fort, „muss einmal ein Ende gemacht werden. Am hellen Tage und vor aller Welt sind jene teils unterschlagenen, teils im Geheimen und wie Contrebande eingeführten Wahrheiten ihrem Urheber zurückzugeben und aus seinem Munde Jedem, der sie hören will, laut und vernehmlich kund thun zu lassen" . . . . . „Gobineau zuerst hat methodisch gelehrt und bewiesen, dass die Menschheit, dass Völker und Generationen, nicht nur als Forschungsobjekt des Anthropologen und Ethnologen, sondern gerade auch als das des Kulturhistorikers und Sozialethikers, vor Allem ein leiblicher Organismus sind, und dass alle grössten und kleinsten Leistungen des Menschengeistes, alle Vorzüge und Fehler der Nationen, dass jegliche Erhebung und jeglicher Sturz einer Zivilisation, kurz, dass alles und jedes moralische und geistige Moment in der Weltgeschichte

auf jenes Leibliche (Race) zurückzuführen und aus ihm zu erklären ist."

Ausführlich wiedergegeben ist der Inhalt dieses bedeutenden Werkes in einer Reihe von Aufsätzen, welche vor längerer Zeit in den „Bayreuther Blättern" und danach auch als selbständige Publikation unter dem Titel: „Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen." Von Hans von Wolzogen. erschienen sind.[1])

Ohne hier näher auf den Inhalt eingehen zu können, verweisen wir den Leser auf diese Veröffentlichung und geben im Weiteren einige biographische Notizen über den Verfasser des Racenbuches.

Joseph Arthur Graf von Gobineau entstammte einem altnormännischen Geschlecht und wurde im Jahre 1816 zu Ville d'Avray geboren. Schon in jungen Jahren wurde er mit deutscher Sprache und Bildung vertraut, fühlte sich aber bald zu orientalischen Studien hingezogen, denen er zu Paris bis zum Jahre 1849 in ungestörter Musse oblag. Die frühzeitige Frucht dieser Studien war sein schon oben genanntes Hauptwerk (Paris 1855. 2. Aufl. 1884). Danach trat Gobineau in die diplomatische Laufbahn ein, die ihn nach mehrjährigem Vorbereitungsdienst endlich an die Stätte seiner Lieblingsstudien, nach Asien führte, wo wir ihn bis zum Jahre 1864 als französischen Gesandten in Persien finden. Hier entstanden die Werke „Histoire des Perses" (Paris 1869) und „Religions et philosophies dans l'Asie centrale" (Paris 1865). Daneben entstanden ethnographische und Reisewerke und die „Nouvelles Asiatiques" (1876). 1864 ward Gobineau als Gesandter nach Athen versetzt, woselbst seine reichen dichterischen und künstlerischen Anlagen vielfache Anregung fanden, 1868 in gleicher Eigenschaft nach Rio de Janeiro. Danach kehrte er im Jahre 1870 nach Frankreich zurück, wo er, soweit es die Unruhen des Krieges zuliessen, auf seinem Familienschloss Trye in der Normandie seiner Erholung lebte. 1872 kam er als Gesandter nach Stockholm und lebte nach seiner Verabschiedung im Jahre 1877 meist in Rom. Er starb am 13. Oktober 1882 in Turin, auf der Rückreise von Deutschland nach Rom. Ausser den bereits genannten Werken erschienen von ihm noch das über Keilinschriften „Traité des écritures cunéiformes" (Paris 1864), der spekulative Roman „Les Pléïades", sein Meisterwerk „La Renaissance. Scènes historiques" (Paris 1877) und sein grosses, nicht ganz vollendetes Heldengedicht „Amadis" (Paris 1887).

Im Jahre 1876 lernte Gobineau in Rom Richard Wagner kennen und blieb mit ihm bis zu seinem Tode in innigster Freundschaft verbunden. Wagner war es auch, welcher ihn zuerst in

[1]) Leipzig 1883. In Kommission bei Theodor Fritsch.

Deutschland eingeführt hat, wie das weiterhin auch durch die auf ihn bezüglichen Publikationen der „Bayreuther Blätter" geschah. Auf diese müssen wir den Leser verweisen, denn es ist unmöglich, von Gobineau in Deutschland zu reden, ohne auf dessen Beziehungen zu Bayreuth zurückzukommen. Näheres über Leben und Werke desselben findet sich ausserdem in dem Aufsatz von H. P. von Wolzogen „Ein französischer Germane" (Deutsches Wochenblatt 1894 Nr. 1), sowie in dem Lebensbild, welches L. Schemann seiner Übersetzung der „Nouvelles Asiatiques" vorangeschickt hat (s. Heft 3103 und 3104 der Universal-Bibliothek von Ph. Reclam).

Hier wollen wir in Kürze nur auf das herrliche Werk „La Renaissance"[2]) hinweisen.

Man malt sich das Zeitalter der Renaissance meistens in heiteren, lichten Farben aus; dabei vergisst man nur zu oft, dass sich damals hinter der Hülle der schönen Formen oft eine grosse Verworfenheit in moralischer Hinsicht verbarg. Im Gegensatz zu jener optimistisch gefärbten Auffassung zeigt uns Gobineau, mit dem durchdringenden Blick des Genius, die Renaissance in ihrer wahren Gestalt und gleichsam von innen. Dabei zeigt sich in diesen scheinbar lose an einander gereihten Scenen in hervorragender Weise sein eigentümliches Talent, verschwundene Zeiten in charakteristischer Weise wieder in's Leben zu rufen, so dass man nicht mit Unrecht gesagt hat, ausser ihm habe sie nur ein Shakespeare in solcher Weise neu schaffen können.

Aber die entweihte Kunst fand damals auch die Kraft, sich über das schnöde Spiel, das man mit ihr trieb, zu erheben und jenen Aufschwung zu nehmen, vermöge dessen sie in fortschreitender Vertiefung nicht nur ein bloss äusserlicher Schmuck, sondern auch eine Bedingung der Erneuerung des Lebens selbst werden sollte. Und gerade das bildet den Schwerpunkt in Gobineaus Dichtung. Sein Michelangelo vor allem erhebt sich wie eine göttliche Lichterscheinung über dem hereinbrechenden Chaos. Gobineau wollte nicht einen Cyclus von selbständigen Dramen schreiben, sondern nur die Hauptmomente und die hervorragenden Persönlichkeiten in einem gross angelegten Zeitgemälde und gleichsam in einer Reihe von Fresken vor Augen führen.

„Im Einzelnen bringt", so heisst es in dem erwähnten Lebensbild von L. Schemann, „Savonarola" die Exposition, die allgemeine Einführung in das Renaissance-Zeitalter, und sodann, in der Gestalt Savonarolas, die Tragödie des einseitig moralischen Idealismus; „Cesare Borgia", die gewaltige grauenhafte Tragödie eines Fürsten der Verbrecher; „Julius II.", die Tragödie der heroischen Ungeduld. „Leo X." ist ein Zeitgemälde ohne eigentlichen Helden. Die

[2]) Paris. E. Plon & Cie. 1877.

Scenen aus der Künstlerwelt treten schon in diesen beiden letztgenannten Stücken immer bedeutsamer hervor, bis endlich im Schlussstücke „Michelangelo" der Künstler, als der eigentliche Held des ganzen Werkes, ja der ganzen Zeit, alles andere riesengleich überwächst. So bildet die „Renaissance" in poetischer Form, wie einerseits ein Strafgericht über ein verworfenes Zeitalter, so andererseits für alle Zeiten einen flammenden Protest gegen jeden lukullischen Missbrauch der Kunst, der, zumal im Bilde „Michelangelos", die höchste Würde als ästhetischer, moralischer und religiöser Erzieherin des Einzelnen, wie der Völker vindiciert wird."

Auch die von der Académie francaise preisgekrönte „Renaissance" erschien zuerst und gleichfalls in meisterhafter Übersetzung von Prof. L. Schemann in den „Bayr. Blättern", danach, in Buchform, in Reclams Universal-Bibliothek und wiederholt hat der Übersetzer darauf aufmerksam gemacht, dass sich diese Dichtung auch zu Vorlesungen höheren Stils besonders eigne. Eine Anweisung zu letzteren hat derselbe in der oben genannten Zeitschrift (1896 I/III) gleichfalls gegeben.

Da hier das dramatische Element berührt ist, so möge es gestattet sein, am Schlusse dieser Betrachtungen noch auf eine Beziehung zwischen Comenius, Bayreuth und Gobineau hinzuweisen. Bekanntlich hat ja ersterer auch den dramatischen Vorführungen hohen Werth für die Volksbildung zugesprochen. Die moderne, auf Wiederbelebung des Volksschauspiels gerichtete Bewegung ist aber gleichfalls von Bayreuth ausgegangen und wiederum gehören zu den ersten Anregungen in dieser Richtung Übersetzungen aus Werken Gobineaus, die zu Anfang der achtziger Jahre in den „Bayr. Bl." erschienen: „Das persische Theater" und das iranische Volksschauspiel „Die Hochzeit des Kassem". Unzweifelhaft haben jene Bayreuther Anregungen gute Folgen gehabt, denn wir bemerken ja jetzt aller Orten bei festlichen Anlässen Bestrebungen in dieser Richtung. Auch Gobineaus „Renaissance" ist in dieser Hinsicht von hoher Bedeutung, wenngleich allerdings ihre Darstellung bezw. Vorlesung an besondere Bedingungen geknüpft sein dürfte.

Um diesem freilich nur flüchtig skizzierten Bild Gobineaus wenigstens noch einen wesentlichen Zug hinzuzufügen, möge schliesslich noch bemerkt werden, dass derselbe auch als ausübender Künstler, und zwar als Bildhauer, hervorragendes Talent besass.

# Philipp Melanchthons Frühzeit. [1])

## Beiträge zu einer neuen Biographie.

Von

Dr. **Georg Ellinger** in Berlin.

## Erster Teil.

Im Jahre 1493 feierte der Waffenschmied Georg Schwartzerd zu Speier seine Hochzeit. Er stammte aus Heidelberg, wo er Rüstmeister des Kurfürsten Philipp gewesen war und durch seine trefflichen Arbeiten sich auch die Gunst anderer Fürsten, ja sogar des Kaisers Maximilian, erworben hatte. Die Eltern seiner Braut wohnten in dem kleinen pfälzischen Städtchen Bretten; der Vater Johannes Reuter lebte dort als Kaufmann und bekleidete zugleich das Amt eines Bürgermeisters; seine Frau Elisabeth war die Schwester Johann Reuchlins. Schon dieser Name führt über die kleinbürgerlichen Verhältnisse hinaus, und wirklich war Johannes Reuter in seiner Art der

---

[1]) In den folgenden Blättern legt der Verfasser die beiden ersten Kapitel einer Melanchthonbiographie vor, deren Veröffentlichung zum Melanchthonjubiläum geplant, die aber bis zu diesem Zeitpunkt nicht vollendet werden konnte. Da das Buch den weitesten Kreisen zugänglich sein sollte, so wurde dadurch schon die ganze Haltung der Darstellung bestimmt. Es versteht sich von selbst, dass bei einer Melanchthonbiographie der Hauptnachdruck nicht auf der Schilderung der Lebensschicksale, sondern auf der Entwicklung der geistigen Persönlichkeit liegen muss. Diese möglichst klar herauszuarbeiten, ist des Verfassers Hauptbestreben gewesen. Ohne jede Voreingenommenheit ist er an den Stoff herangetreten; die einzigen beiden Massstäbe, die er an seinen Helden und an die in sein Leben eingreifenden Gestalten legt, sind die Fragen nach dem geschichtlichen Fortschritt, dessen gutes Recht mit Nachdruck hervorgehoben ist, und die Persönlichkeit. Darum wird der Verfasser auch in den freilich hier nicht in Betracht kommenden Kapiteln kein Bedenken tragen, die Anwandlungen von moralischer Schwäche bei dem späteren Melanchthon hervorzuheben; er wird allerdings selbstverständlich auch betonen, dass diese Schattenseiten seines Charakters sich aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nicht geltend gemacht haben würden,

Verwandtschaft mit dem grossen Gelehrten nicht unwürdig, da er sich nicht nur durch Lebensklugheit und praktischen Sinn auszeichnete, sondern sich auch ein bei weitem höheres Mass von Bildung angeeignet hatte, als man es sonst in den Kreisen des mittleren Bürgertums zu finden pflegte. Georg Schwartzerd kehrte nach der Hochzeit nicht in seine Vaterstadt Heidelberg zurück, sondern folgte seinen Schwiegereltern nach Bretten, wo er seinen Wohnsitz nahm. Hier wurde ihm auch am 16. Februar 1497 sein erstes Kind, ein Knabe, geboren, der nach dem pfälzischen Kurfürsten den Namen Philipp erhielt.

Wenn Georg Schwartzerd in der kleinen Stadt, in der er sich niedergelassen hatte, bald zu bedeutendem Ansehen gelangte, so ist das wohl keineswegs allein auf seinen Wohlstand oder die Kunstfertigkeit zurückzuführen, die er in seinem Handwerke an den Tag legte; man wird vielmehr annehmen dürfen, dass hauptsächlich sein lauteres, von keinem unehrenhaften Zuge getrübtes Wesen ihm das Vertrauen seiner Mitbürger erworben hat. Allgemein wurden ihm Rechtschaffenheit, Mildthätigkeit und strengstes Pflichtgefühl nachgerühmt; charakteristisch für seine Gemütsart aber scheint das Streben nach möglichster Mässigung gewesen zu sein: bei allem Wohlwollen bewahrte er Ernst und Zurückhaltung; Streitigkeiten suchte er aus dem Wege zu gehen, und wahrscheinlich hat er nicht selten drohendem Zwiste durch zeitige Nachgiebigkeit vorgebeugt. Wir kennen Georg Schwartzerds früheres Leben in seinen Einzelheiten zu wenig, als dass

---

wenn ihm nicht durch die Umstände eine Führerrolle aufgedrängt worden wäre, zu der er seiner ganzen, für einen anderen, ruhigeren Wirkungskreis so herrlich ausgestatteten Geistes- und Charakteranlage nach nicht geeignet war. Ohne auf selbständige Durchdringung des Materiales zu verzichten, will der Verfasser die gesicherten Resultate der Forschung in einer allgemeinverständlichen Darstellung zusammenfassen. Die Schwierigkeit, die die Bearbeitung dieses Gebietes einem nicht theologisch Vorgebildeten bietet, verhehlt sich der Verfasser nicht, meint aber, dass es nichts schaden kann, wenn sich hier auch die versuchen, die von verwandten Arbeitsgebieten ausgegangen sind. Es versteht sich von selbst, dass der Verfasser von den theologischen wie philologischen Vorarbeitern dankbar zu lernen gesucht hat. In der vollendeten Arbeit wird den hier mitgeteilten beiden Kapiteln eine einleitende Übersicht vorangehen, welche die geistigen Mächte, auf die eine Darstellung der geistigen Entwicklung Melanchthons beständig Rücksicht zu nehmen hat, darzustellen sucht. Scholastik, Humanismus, Reformation und Luthers Verhältnis zum Humanismus sollen darin so weit charakterisiert werden, als es für den vorliegenden Gegenstand notwendig ist. Der Verfasser.

Nach Mitteilung des Herrn Verfassers wird das beabsichtigte grössere Werk über Melanchthon frühestens in zwei Jahren erscheinen. Die rein biographischen Teile der vorliegenden Arbeit sind von uns an einzelnen Stellen gekürzt worden. Die Schriftleitung.

wir entscheiden könnten, ob der vortreffliche Mann sich dieses ruhige Gleichmass des Wesens erst im harten Kampfe und unter schmerzlichen Erfahrungen errungen oder ob man es mit einer ursprünglichen Naturanlage zu thun hat. Jedenfalls, wer das Leben des Sohnes verfolgt und der Art nachgeht, mit der sich dieser in den verschiedensten Lagen gab, der wird in diesem Punkte die Ähnlichkeit mit dem Vater schwer verkennen können. Aber auch andere Charaktereigenschaften haben sich wohl vom Vater auf den Sohn vererbt. So sehr Georg Schwartzerd Grund hatte, sich der Erfolge seines Strebens zu freuen und das gewonnene Gut in ruhiger Behaglichkeit zu geniessen, so scheint er doch das Leben schwer genommen zu haben und geneigt gewesen zu sein, den kommenden Tagen nicht mit mutiger, hoffnungsfreudiger Zuversicht, sondern mit banger Scheu vor möglichem Unheil entgegenzugehen.

Georg Schwartzerds Frau Barbara war auf thätiges, lebendiges Wirken gerichtet; aus ihren beiden Lieblingssprichwörtern, deren ihr Sohn im späteren Leben wiederholt gedacht hat, kann man wenigstens so viel schliessen, dass die haushälterische und sparsame Frau zwar einerseits das Gut zusammenzuhalten und überflüssige Ausgaben zu vermeiden oder einzuschränken wusste, andererseits aber in frommer Mildthätigkeit mit ihrem Gatten eines Sinnes war. Trotz ihrer praktischen Veranlagung aber ist sie keineswegs ohne Einfluss auf das Seelenleben Philipps gewesen. Sie hat vielmehr wiederholt den Versuch gemacht, die Vorstellung der Gottheit seinem kindlichen Verständnis dadurch näher zu bringen, dass sie ihn auf die Gesetzmässigkeit alles Geschehens aufmerksam machte und ihm diese an vortrefflich ausgewählten Beispielen aus seinem Anschauungskreise zu verdeutlichen suchte.

In ähnlicher Weise wie die Mutter hat wahrscheinlich auch Georg Schwartzerd frühzeitig das Gemüt seines Sohnes beeinflusst. Auch bei ihm bildete tiefe Religiosität einen der Grundzüge seines Wesens. Wenn er sinnend die Weltbegebenheiten beobachtete und der grossen Veränderungen gedachte, die er schon erlebt hatte, wenn er dann erwog, dass diese Umwälzungen wahrscheinlich nur die Vorboten für andere, weit umfassendere sein würden, dann mochte ihm die Kirche als der einzige feste Punkt erscheinen, der dem Menschen innerhalb dieser schwankenden Verhältnisse einen sicheren Halt gewähre. Sterbend hat er daher noch seine Kinder ermahnt, eins mit der Kirche zu bleiben. Es ist unter diesen Umständen leicht zu begreifen, dass er grossen Wert auf die üblichen Formen der kirchlichen Frömmigkeit legte und diese mit peinlicher Gewissenhaftigkeit zu erfüllen strebte: regelmässig pflegte er sich um Mitternacht zum Gebete zu erheben. Trotz dieser gut kirchlichen Gesinnung fehlte es doch auch bei ihm nicht ganz an Regungen religiöser Selbständigkeit, wenn sie sich auch nicht so lebendig und charakteristisch äussern, wie bei der knorrigen Gestalt des alten Hans Luther. Wenn die Schultheologie

immer neue kirchliche Vermittelungsglieder zwischen den reuigen Sünder und seinen Gott zu schieben trachtete, so fand dies keineswegs den Beifall Georg Schwartzerds. Er hat über diesen Punkt wie über manche andere häufig mit theologisch gebildeten Männern gesprochen, und als diese ihn von der Richtigkeit des scholastischen Standpunktes zu überzeugen suchten, da schlug er sie mit den treffenden Worten, die auf den dabei anwesenden Philipp einen tiefen und nachhaltigen Eindruck ausgeübt haben: „Warum lehrt ihr mich, dass ich an der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung zweifeln soll, da mich doch das apostolische Glaubensbekenntnis sagen heisst: ich glaube an die Vergebung der Sünden?“

So waren die beiden Menschen beschaffen, die die ersten Keime des Guten in die empfängliche Seele des jungen Philipp pflanzten. Frühzeitig muss bereits das Wesen des Knaben, der als ältester von fünf Geschwistern heranwuchs, die eigentümliche Ausprägung erhalten haben, die wir später an dem Jüngling und Mann beobachten; was die Eltern nicht zu leisten vermochten, das vollendete ein wackerer Lehrer, Johannes Unger, den Philipps Grossvater Reuter auf Empfehlung seines Schwagers Reuchlin ins Haus genommen hatte, und der sich dieses Vertrauens durchaus würdig zeigte. Nicht bloss die ersten wissenschaftlichen Kenntnisse verdankte Philipp dem vortrefflichen Manne, sondern dieser hat auch das bildsame Gemüt des Knaben wesentlich zu beeinflussen verstanden. Mag er von Georg Schwartzerd dazu veranlasst worden sein oder mag er es aus eignem Antriebe gethan haben — genug Johannes Unger scheint danach gestrebt zu haben, den Charakter des Knaben, der ohnehin in seinen moralischen Anlagen dem Vater wesensverwandt war, dem Georg Schwartzerds anzugleichen. Jedenfalls hat er fortgesetzt daran gearbeitet, in dem etwas zum Jähzorn neigenden Philipp dasselbe ruhige Gleichmass zu entwickeln, wie der Vater es aufwies. Wiederholt ermahnte er ihn, sich nicht hinreissen zu lassen und willig nachzugeben, und dass er es verstanden hat, nach dieser Richtung hin geschickt auf den Knaben einzuwirken, beweist die Thatsache, dass diese Mahnung des Lehrers zeitlebens im Gemüte Philipps haften blieb. Daneben aber legte Unger den Grund zu dem sicheren und umfassenden Wissen Philipps; das grosse Lehrgeschick, mit dem er dem Knaben die Elemente der lateinischen Grammatik beizubringen wusste, wird jedenfalls durch nichts besser erläutert, als durch die Thatsache, dass auch der spätere praeceptor Germaniae für den gleichen Unterricht keine bessere Methode zu empfehlen wusste, als die, die einst Johannes Unger bei ihm selbst angewendet hatte.

Unter diesen Verhältnissen wuchs Philipp zu einem stillen Knaben auf; die anmutige Umgebung der kleinen Stadt, die von fruchtbaren Hügeln umkränzt ist, hat wohl in seiner Seele die Liebe zur Natur erweckt; und die fast ländliche Abgeschiedenheit, die den Knaben umgab, schützte seinen Geist vor Zerstreuung durch zu

mannigfaltige und wechselnde Eindrücke und leitete ihn dazu an, beim Einzelnen sinnend zu verweilen und auch am Kleinen mit stiller Behaglichkeit sich zu erfreuen. Eine Art künstlerischen Nachahmungstriebes, der von einer solchen Richtung des Gemüts Zeugnis ablegt, regte sich in kindlicher Weise frühzeitig bei dem Knaben, der die in der Kirche gesehenen Ceremonien zu Hause mit Unterstützung seiner Mutter nachzubilden suchte. Die Sammlung, die dem Knaben zu Teil wurde, kam vor allen Dingen seiner geistigen Entwicklung zu Gute; er lernte ausserordentlich leicht und verfügte mit Sicherheit über die gewonnenen Kenntnisse; mit freudigem Stolze erfüllte es den Grossvater, wenn der Knabe sich regelmässig im Wissen den zufällig durch die Stadt ziehenden fahrenden Schülern überlegen zeigte.

Indessen nicht allzulange war dem wackeren Manne diese Freude gegönnt, er starb schon am 16. Oktober 1507. Wahrscheinlich sind seine letzten Lebensjahre durch das traurige Geschick seines Schwiegersohnes Georg Schwartzerd verdüstert worden, der im Jahre 1504 aus einem vergifteten Brunnen getrunken hatte und seitdem langsam hinsiechte, bis er elf Tage nach Reuters Tode diesem in das Grab nachfolgte. Reuters Gattin siedelte nun mit Philipp, dessen Bruder Georg und einem dritten Enkel nach ihrer Vaterstadt Pforzheim über. Man darf diese Veränderung des Wohnortes, trotz des traurigen Ereignisses, durch das sie herbeigeführt wurde, als eine Gunst des Schicksals betrachten, da der Knabe dadurch Gelegenheit erhielt, seine Schulbildung planmässiger und einheitlicher auszugestalten, als es in Bretten möglich gewesen wäre. An der Spitze der Pforzheimer Lateinschule, die Philipp von nun an besuchte, stand der Humanist Georg Simler aus Wimpfen, dem der kenntnisreiche Johann Hiltebrant aus Schwetzingen als Gehilfe beigegeben war. Georg Simler war fast mit allen bedeutenden Humanisten bekannt und hatte sich durch seine Charaktereigenschaften, sein ausgebreitetes Wissen, seine wissenschaftlichen und pädagogischen Leistungen bei fast allen Vertretern der Richtung hohe Anerkennung erworben; auch die besten Anhänger des Humanismus, so der Augsburger Patrizier Konrad Peutinger, hielten mit ihrem begeisterten Lobe dem vortrefflichen Gelehrten gegenüber nicht zurück; und wenn man auch von derartigen Lobpreisungen manches abziehen muss, so giebt doch das Übrigbleibende noch ein vollgiltiges Zeugnis für die Achtung, die Simler von seinen humanistischen Kollegen gezollt wurde. Noch begeisterter sind übrigens die Worte gehalten, mit denen Simlers Schüler seiner gedenken. Dass er das Wissenswerte aus den Sehulkenntnissen sorgfältig und gründlich einzuprägen verstand, steht fest; seine pädagogischen Leistungen sind aber damit wohl nur zum kleinsten Teile erschöpft, denn wir dürfen vermuten, dass er es verstanden hat, die individuellen Anlagen des einzelnen Schülers zu erkennen und ihn auf die seiner eigentümlichen Begabung entsprechende wissenschaftliche Laufbahn hinzuweisen. Augenscheinlich ist sein Einfluss auf Philipp;

er erteilte dem Knaben Privatunterricht im Griechischen, das in der Lateinschule kein Unterrichtsfach bildete; und wiederholt hat der dankbare Schüler Simlers verehrungsvoll auch bei Gelegenheiten gedacht, bei denen man es nicht erwarten sollte. Wenn er später seiner Beziehungen zur Universität Köln gedenkt (1543), so unterlässt er nicht, in erster Linie darauf hinzuweisen, dass auch sein Lehrer Georg Simler dort seine Bildung empfangen habe.

In Pforzheim kam der Knabe auch zum ersten Male mit seinem Grossoheim Reuchlin in Berührung, der wiederholt von Stuttgart aus seine Vaterstadt besuchte, um hier mit seinen Verwandten und Freunden, zu denen ausser Simler auch Hiltebrant und der Drucker Anshelm gehörten, zu verkehren. Reuchlin freute sich über den aufgeweckten Knaben; sicher wird ihm Simler von den glücklichen Fortschritten des reichbegabten Grossneffen berichtet haben, und Reuchlin versäumte nicht, sich durch eigne Fragen noch von dem Stande der Kenntnisse Philipps zu überzeugen und den Fleiss des Knaben durch litterarische Geschenke, so die einer griechischen Grammatik und eines griechischen Lexikons zu belohnen. Es versteht sich von selbst, dass diese gelegentlichen Besuche Reuchlins von hoher Bedeutung für die Entwicklung des Knaben waren. Wenn dieser sah, mit welch kindlicher Erbietung selbst ein Mann wie der von ihm so hochverehrte Simler Reuchlin gegenübertrat, dann musste ihm der Grossoheim als ein leuchtendes Vorbild erscheinen, dem er nachzustreben habe. Philipp studierte eine lateinische Komödie Reuchlins ein und überraschte den Alten, als dieser in Pforzheim einem Festessen beiwohnte, mit der Vorführung des Stückes. Wahrscheinlich bei dieser Gelegenheit, sicher um diese Zeit, hat Reuchlin den Familiennamen seines Neffen nach humanistischem Brauche ins Griechische übersetzt und ihm damit den Namen gegeben, unter dem er unsterblich werden sollte. Die etymologische Wissenschaft, die die Wörter auf ihre ursprünglichen Bestandteile zurückführt und ihre Verwandtschaft feststellt, war im 16. Jahrhundert noch wenig entwickelt; man ging fast durchweg sehr unmethodisch vor, indem man die Wörter nach dem Klange und der Ähnlichkeit der Laute mit einander verglich — ein Verfahren, das bei etymologischen Untersuchungen fast immer von dem richtigen Wege abführt. Das zeigt sich auch in diesem Falle. Reuchlin übersetzte die beiden Silben, aus denen der Name Schwartzerd besteht, wörtlich ins Griechische und gewann so den Namen Melanchthon; mit dem Worte: Erde, das er in der letzten Silbe vermutete, hat aber der Name Schwartzerd offenbar nichts zu thun; er ist vielmehr in ähnlicher Weise gebildet, wie die häufig vorkommenden Familiennamen Weissert, Gelbert, Grunert, Grauert und lautete wohl ursprünglich auch Schwarzert. Seit 1531 hat Melanchthon selbst wohl des Wohlklangs halber meist die Form: Melanthon gebraucht, die aber den einmal populär gewordenen Namen: Melanchthon nicht mehr hat verdrängen können.

Drei Jahre blieb Melanchthon auf der Schule zu Pforzheim; dann bezog er die Universität. Die Wahl einer solchen konnte ihm nicht schwer fallen; war schon ohnehin der Pfälzer stolz auf seine Heimatsuniversität Heidelberg, so musste diese Melanchthon durch die Erinnerung an Vater und Grossvater doppelt anziehend sein. Am 14. Oktober 1509 wurde Melanchthon in Heidelberg immatrikuliert; auch für das sechszehnte Jahrhundert, in welchem ein grosser Teil des vorbereitenden Unterrichtes, der heute dem Gymnasium zufällt, erst auf der Universität erledigt wurde, erscheint das frühzeitige Alter, in dem er das akademische Studium begann, staunenswert. Man muss indessen erwägen, dass der zwölfjährige Knabe zu Pforzheim sich vielfach in der Gesellschaft älterer und geistig hochstehender Männer befunden hatte; bei seiner Fassungsgabe, seiner Aufmerksamkeit für jede hingeworfene Bemerkung kann es nicht wunder nehmen, wenn er weit über seine Jahre hinaus entwickelt war. Das muss sowohl den Universitätslehrern, als auch den Freunden, die Philipp in Heidelberg gewann, bald aufgefallen sein. Leider wissen wir nichts von seinem Verkehr mit Peter Sturm, dem Bruder des späteren Städtemeisters Sturm in Strassburg, mit Diebold Gerlach oder Billicanus, dem Dichter Johann Sorbillo sowie den späteren Reformatoren Brenz und Butzer, aber so viel lässt sich erkennen, dass sich Melanchthon durch seine Kenntnisse, namentlich im Griechischen, eine gewisse hervorragende Stellung unter seinen Freunden und Mitschülern erwarb, so dass diese es als selbstverständlich hinnahmen, wenn einmal der Universitätslehrer die Leitung des Unterrichtes vertretungsweise in die Hand des schüchternen Knaben legte. Überhaupt scheint seine grosse Lehrbefähigung schon damals stark hervorgetreten zu sein; wenigstens liess Graf Ludwig von Löwenstein seine beiden damals (1511) in Heidelberg studierenden Söhne durch den erst vierzehnjährigen Knaben erziehen.

Melanchthon nahm seine Wohnung bei dem Professor der Theologie Pallas Spangel und traf damit eine glückliche Wahl. Zwar hat Pallas Spangel keine bedeutenden litterarischen Leistungen aufzuweisen, wohl aber zeichnet er sich durch seine persönlichen Eigenschaften aus. Seine reine, von keiner unedlen Leidenschaft verunzierte Natur und sein mildes, hilfreiches Wesen gewannen ihm allgemeine Achtung; und aus diesen Charakterzügen wie aus seiner bedeutenden Lehrgabe erklärt sich auch das hohe Ansehen, welches er an der Heidelberger Hochschule genoss. Wenn es der Universität darauf ankam, sich durch eine würdige, bei Allen gleich angesehene Persönlichkeit vertreten zu lassen, dann fiel die Wahl häufig auf Pallas Spangel, der in einem solchen Falle die Interessen der Körperschaft, die ihn zu ihrem Sprecher gemacht hatte, in nachdrücklicher Weise wahrzunehmen wusste. Mehr fällt für seine Beurteilung noch ins Gewicht, dass Pallas Spangel mit Rudolf Agricola innig befreundet war; da beide Männer in ihren Lebensanschauungen und wissenschaft-

lichen Zielen wesentlich auseinandergingen, so kann es nur die Wertschätzung der Persönlichkeit gewesen sein, die sie zusammengeführt hat, und bei Agricolas Zurückhaltung, seinem feinen, zarten Empfinden und sicheren Takt schliesst diese Thatsache für Pallas Spangel kein geringes Lob ein. Melanchthon hat jedenfalls Zeit seines Lebens Spangels dankbar gedacht; auch der Tod des wackeren Mannes, der im Jahre 1512 eintrat, war ihm unvergesslich, und er wusste sich in späterer Zeit noch deutlich daran zu erinnnern, wie damals ein Mönch bei dem Sterbenden gestanden und ihm die Worte vorgesungen hatte: „Maria, Mutter der Gnade, nimm uns in der Stunde des Todes auf."

Wahrscheinlich am 18. Juni 1511 bestand Melanchthon die Baccalaureatsprüfung (am 10. Juni war er zur Prüfung zugelassen worden) und gedachte sich noch im Laufe des folgenden Jahres den Magistergrad zu erwerben; aber als er sich zu diesem Examen meldete, wurde er wegen seines noch zu jugendlichen Alters abgewiesen. Ob für diese ablehnende Haltung der Artistenfakultät noch andere Gründe massgebend gewesen sind, lässt sich nicht entscheiden. Melanchthon selbst fühlte sich jedenfalls durch diese Zurückweisung verletzt, und da im Sommer 1512 Pallas Spangel starb, Melanchthon auch dem im Herbst gewöhnlich in Heidelberg auftretenden Fieber mit Bangigkeit entgegensah, so entschloss er sich, Heidelberg zu verlassen, Auf Reuchlins und Georg Simlers Rat wandte er sich nach Tübingen, wo er am 7. September immatrikuliert wurde.

Den Gegensatz zwischen Heidelberg und Tübingen empfand er zunächst auf das Günstigste. Dem gut beobachtenden Jüngling fiel es auf, dass der Schwabe viel fleissiger, anspruchsloser und nüchterner sei, als der benachbarte Pfälzer; wohl gerade im Gegensatz zu den Lebensgewohnheiten im weinfröhlichen Heidelberg berührte es den durch das Beispiel des Vaters an Mässigkeit gewöhnten Melanchthon angenehm, dass in Schwaben die Trunkenheit streng beurteilt wurde. Mehr aber noch war es der biedere Sinn des schwäbischen Volksstammes, der seine ganze Sympathie erweckte.

Aber auch die Persönlichkeiten, die ihm an der Tübinger Hochschule entgegentraten, haben ihm sicher bald gezeigt, dass er in Tübingen auf einem viel fruchtbareren und ergiebigeren Boden stand, als in Heidelberg. Da waren zunächst seine beiden alten Pforzheimer Lehrer Simler und Hiltebrant, die jetzt dem Lehrkörper der Tübinger Universität angehörten; ferner der derb-kräftige Heinrich Bebel, der als erster Pionier des Humanismus 1496 seinen Einzug in Tübingen gehalten hatte; der Philosoph Franz Kircher aus Stadion (daher gewöhnlich Franciscus Stadianus genannt, und der Astronom oder Astrologe Johannes Stöffler, die zwar beide dem Humanismus ferner standen, aber dem wissbegierigen Jüngling freundlich entgegengekommen sind. Auch das Wissenswerte, was andre weniger bedeutende und ihm auch weniger zusagende Lehrer zu bieten im stande waren, suchte sich Melanchthon anzueignen und begann mit

erstaunlicher Vielseitigkeit sich in die verschiedensten Wissenszweige einzuarbeiten. Wie der Kreis seiner Lehrer ein weit hervorragenderer und anregenderer war, als in Heidelberg, so auch der seiner Freunde. Neben dem Drucker Setzer finden wir unter ihnen Johannes Knoder, Kaspar Kurrer, Paul Altmann oder Geräander und Bernhard Maurus; ferner den späteren Geschichtsschreiber Franz Friedlieb oder Irenicus; besonders innig gestalteten sich aber Melanchthons Beziehungen zu Ambrosius Blarer und zu Johannes Hausschein, der wie Melanchthon selbst nur unter seinem gräzisierten Familiennamen: Oekolompadius berühmt geworden ist. Beide waren älter als Melanchthon, Oekolompad sogar um fünfzehn Jahre. Ambrosius Blarer stammte aus Konstanz und war Mönch im Benediktinerkloster Alpirsbach im Schwarzwald; Melanchthon lernte ihn gleich nach seiner Ankunft in Tübingen kennen, und da die beiden in ihren Charakteren wie in ihren wissenschaftlichen Bestrebungen mancherlei Berührungspunkte hatten, sind sie wohl schnell einander näher getreten; jedenfalls als Blarer (wahrscheinlich 1513) sein einsames Kloster wieder aufsuchte, hatte sich der vertraute Umgang bereits zu herzlicher Freundschaft gestaltet. Durch einen regen Briefwechsel suchten sie den nunmehr unmöglich gemachten persönlichen Gedankenaustausch zu ersetzen. Schriftlich erörtern die beiden jungen Gelehrten grammatisch-etymologische Fragen und zeigen dadurch, welchem Interessenkreise ihre Hauptaufmerksamkeit zugewandt war. Aber wenn uns die Briefe über die Richtung des wissenschaftlichen Strebens der Freunde einigen Aufschlus gewähren, so lassen sie uns doch noch viel tiefere Blicke in die innig hingebende Art thun, in der Melanchthon sein Herz dem Freunde aufschloss. Seine Briefe verraten die zärtlichste Liebe für den Freund, er bewundert dessen moralische und geistige Anlagen ebenso wie seine Leistungen und weissagt ihm eine grössere Zukunft, als er sie selbst jemals haben würde. Auch von Wittenberg aus blieb er mit Blarer in Verbindung und war durchaus damit einverstanden, als dieser aus Begeisterung für das Evangelium, dem er als Reformator Schwabens mit Eifer und Erfolg gedient, sein Kloster verliess. Einige dieser Freunde mögen, wie Melanchthon, der Neckargesellschaft angehört haben, einem Vereine zur Verbreitung des humanistischen Geistes, der wahrscheinlich durch den Wanderprediger des Humanismus Konrad Celtis gegründet worden war. Leider wissen wir über diese Gesellschaft der Neckargenossen so gut wie gar nichts; auch Melanchthons Beteiligung daran liegt ganz im Dunkeln.

Besonders erfreulich gestalteten sich die Ausflüge, die Melanchthon oft mit seinen Freunden von Tübingen aus unternahm, wenn Stuttgart das Ziel ihrer Wanderung und der ehrwürdige Reuchlin der Heros war, zu dem sie pilgerten. Reuchlin freute sich über die heranstrebende Jugend, die sich um seinen so ungewöhnlich entwickelten Grossneffen scharte, und suchte sie in jeder möglichen Weise zu fördern. Wenn er selbst nach Tübingen kam, liess er es sich nicht

nehmen, in Melanchthons Studentenquartier abzusteigen und dort in der Burse seine Wohnung zu nehmen. Wenn dann der Grossneffe mit leidenschaftlicher Teilnahme den Worten des erfahrenen Mannes lauschte, der von seinen gelehrten Beziehungen zu bedeutenden Männern, seinen wissenschaftlichen Plänen und den Schätzen seiner Bibliothek sprach, dann konnte sich Reuchlin durch das kluge Verständnis, mit dem Philipp auf alle angeregten Fragen einzugehen wusste, davon überzeugen, dass der Jüngling nicht den gewöhnlichen Weg aller Wunderkinder gegangen war, sondern dass hier ein ungewöhnlich früh der Erde entsprossenes Pflänzchen in stetigem Wachstum zur schönen Blume emporgediehen war.

---

Auch die Universität Heidelberg gehörte zu den Hochschulen, die bedeutungsvoll in die Entwickelung des Humanismus eingegriffen haben. Zwar die Lehrthätigkeit, durch die einer der frühesten, aber keiner der würdigsten Vertreter des Humanismus, Peter Luder, hier in den fünfziger Jahren des fünfzehnten Jahrhunderts für die neue Studienrichtung zu wirken suchte, hat nicht lange gedauert und ist wenig erfolgreich gewesen; aber einige Jahre später erblühte hier ein reiches wissenschaftliches Leben. Um den kurpfälzischen Kanzler Johannes von Dalberg und seinen Freund Dietrich von Plenningen scharte sich eine stattliche Zahl berühmter Gelehrter, vor allen Dingen Rudolf Agrikola, dann Jakob Wimpheling, Konrad Celtis und andere humanistisch gebildete Männer; auch Reuchlin gehörte damals kurze Zeit als Lehrer der Heidelberger Universität an. Indessen als Melanchthon nach Heidelberg kam, war von diesem hohen Aufschwung der Wissenschaft nicht viel mehr zu spüren; eben so schnell, wie der schöne Kreis sich zusammengefunden hatte, war er wieder auseinandergegangen. Aber die Männer, die diese Zeit miterlebt hatten, konnten jene glücklichen Tage nicht genug rühmen, und so oft Melanchthon in seinen späteren Jahren jener Blüte des wissenschaftlichen Lebens in Heidelberg gedenkt, spürt man in seinen Worten den Nachhall der freudigen Bewegung, mit der einst Reuchlin und Pallas Spangel von den durch die Erinnerung verklärten Tagen erzählt haben mögen.

Indessen mit welchem Stolze auch Pallas Spangel wahrscheinlich von dem erlauchten Kreise berichtet hat, dem er selbst angehört hatte, — die Ideale der Mehrzahl jener Männer waren doch keineswegs ganz die seinen. Er hatte sich bemüht, die reichen Anregungen, welche ihm durch diesen Verkehr geboten wurden, in sich zu verarbeiten, aber nur insoweit, als sie seiner Geistesrichtung gemäss waren. Denn wie sehr er auch bestrebt war, den Umgang mit den bedeutenden Männern für die Verbesserung seiner Sprachkenntnisse auszunutzen und wie dankbar er auch namentlich Agricola war, von dem er sein gutes Latein gelernt hatte — im Wesentlichen war er

doch auf dem Boden der Scholastik stehen geblieben. Die neue Studienrichtung war ihm willkommen, sofern sie die Möglichkeit gewährte, die Ideen der Scholastik geschmackvoller auszudrücken und ihnen so einen grösseren Wirkungskreis zu sichern; sonst wurde der Kern seiner Überzeugungen dadurch nicht berührt.

Es ist daher leicht zu verstehen, dass von jenen Trägern der humanistischen Blütezeit Heidelbergs Pallas Spangel besonders einem sehr nahe stand: seinem Schüler Jakob Wimpheling. Dieser lebte damals zu Strassburg im innigen Verkehre mit seinen Freunden, dem Dichter des Narrenschiffes Sebastian Brant und dem freimütigen, originellen, jedoch nach der Weise der Zeit in seinen Darstellungsmitteln wenig wählerischen Prediger Geiler von Kaisersberg. Die vortrefflichen Männer erkannten wohl die zahlreichen Schäden in dem herkömmlichen Lehrbetrieb wie in der Kirche und erstrebten eine Besserung im Sinne der grossen Reformkonzilien des fünfzehnten Jahrhunderts. Dabei wollten sie aber möglichst viel von dem Hergebrachten retten, und bei ihrer an sich löblichen Verehrung vor dem von den Vätern überkommenen Gut gelang es ihnen nirgends, die Halbheit zu überwinden. So durchschaute zwar Wimpheling die innere Hohlheit der dialektischen Spitzfindigkeit der Scholastik sehr wohl, aber gelegentlich hat er sie doch auch verteidigt; ebenso war er verständig genug, um die grossen Vorteile einzusehen, die dem Unterricht aus der Neubelebung der klassischen Studien zufliessen mussten, aber nur die formale Seite dieser Bildung erschien ihm erstrebenswert: ängstlich suchte er die Jugend vor jedem frischen Hauche des klassischen Geistes zu behüten und hätte schliesslich am liebsten die klassischen Dichter durch die spätlateinischen christlichen ersetzt gesehen.

In den Kreis dieser Ideen wurde Melanchthon durch Pallas Spangel und vielleicht auch durch Wimpheling selbst eingeführt, der 1510 auf einer Reise nach Heidelberg kam und dabei wahrscheinlich mit Melanchthon bekannt wurde. Man kann es nachfühlen, dass Philipp lebhaft ergriffen wurde, wenn die würdigen und hochverehrten Männer von den schönen, erhebenden Zielen sprachen, die ihnen vorschwebten; und ganz selbstverständlich ist es, dass sich der Knabe nicht die Frage vorgelegt hat, ob die Ideale Wimphelings überhaupt jemals zu verwirklichen sein würden. So schloss er sich denn mit dem Hingebungsbedürfnis und dem Enthusiasmus der Jugend an diese Richtung an, und die ersten Erzeugnisse seiner Feder, die sich erhalten haben, zeigen, wie rückhaltlos er den Bahnen Wimphelings zu folgen bereit war. In einem kleinen Gedicht, das Wimpheling in einer polemischen Schrift drucken liess, giebt der dreizehnjährige Melanchthon Apollo und den heidnischen Musen den Abschied und preist dafür die Weisheit, die allein den richtigen Weg zu Gott lehre; in einem anderen ebenfalls von Wimpheling veröffentlichten dichterischen Versuche beklagt er den Tod Geilers von Kaisersberg, den er als

begeisterten Verkünder der christlichen Lehre rühmt. Sicher hat er damals oder unmittelbar vorher auch Predigten Geilers kennen gelernt; ob sie ihn tiefer berührt haben, ist zweifelhaft, zumal Geilers derbpopuläre Art kaum der Geschmacksrichtung Melanchthons entsprochen haben wird. Der poetische Nachruf des Knaben wird aller Wahrscheinlichkeit nach den Schilderungen Spangels oder Wimphelings von Geilers grossartiger Wirksamkeit in Strassburg seinen Ursprung verdanken; weder aus diesem kleinen litterarischen Denkmal noch aus gelegentlichen späteren Erwähnungen darf man daher eine tiefer greifende Einwirkung Geilerscher Predigten auf Melanchthon erschliessen.

Die Anregungen, welche Melanchthon durch die Tendenzen des Wimphelingschen Kreises erhielt, waren aber auch das einzige grössere Interesse, das ihn in Heidelberg durch unmittelbare persönliche Einwirkung berührte. Was ihm in den Hörsälen geboten wurde, konnte den strebsamen Jüngling nicht befriedigen; die Vorlesungen über Dialektik und Physik bewegten sich ganz in dem herkömmlichen Geleise der scholastischen Lehrweise; in den Disputationen, an denen jeder teilzunehmen hatte, der den Grad eines Baccalaureus oder Magisters erwerben wollte, musste er hören, wie zuweilen ganz thörichte Sätze mit einem übermässigen Aufwande von Scharfsinn angegriffen und verteidigt wurden. Man ist zwar nicht berechtigt, aus späteren Äusserungen Melanchthons zu folgern, dass ihn der damalige Unterrichtsbetrieb schon mit Abneigung gegen die scholastische Lehrweise erfüllt habe, sicher aber ist es, dass ihn gerade die Übungen, auf die bei der scholastischen Methode der Hauptwert gelegt wurde, gleichgiltig liessen und er eine wesentliche geistige Förderung daraus nicht zu gewinnen vermochte. So suchte er sich auf eigne Hand geistige Nahrung zu verschaffen und wählte sich zur Lektüre namentlich neulateinische Schriftsteller Italiens; hauptsächlich vertiefte er sich in zwei dieser Autoren; die sich damals der grössten Beliebtheit erfreuten, in Baptista Mantuanus (1448—1516) und Angelo Poliziano (Politianus 1454—1494). Beide haben ihn, wenn auch in verschiedenem Masse, beeinflusst. Aus den Hirtengedichten des Baptista Mantuanus blieb ihm die anmutige Erzählung im Gedächtnis, wie der liebe Gott das aus dem Paradies vertriebene erste Menschenpaar besucht und dieses ihm seine geratenen und ungeratenen Kinder vorführt, und er hat diese liebliche Legende beinahe dreissig Jahre später in eine der eigentümlichsten seiner kleinen Schriften eingeflochten. Im Jahre 1539 richtete er nämlich an den Grafen Johann von Wied einen ausführlichen Brief, den man nicht ohne innere Bewegung lesen kann, weil er uns einen tiefen Blick in Melanchthons liebenswürdige, reine Natur gestattet, die überall lehrend, läuternd und veredelnd einzuwirken sucht und dabei doch nirgends die Grenze überschreitet, welche die vorsichtige pädagogische Behandlung von der pedantisch hofmeisternden Art trennt. In diesem Sendschreiben giebt er die Erzählung wieder, aber erst durch das, was er aus seinem Geiste hinzugethan

hat, hat sie ihren besonderen Reiz erhalten. Während Baptista Mantuanus sich möglichst kurz fasst und seine Darstellung durch ironische, dem Gegenstande durchaus unangemessene Bemerkungen zu würzen sucht, hat Melanchthon die dankbaren Motive, die der Stoff bot und die sich der Italiener ganz hatte entgehen lassen, vortrefflich herausgearbeitet und so mit dichterischem Feingefühl ein höchst anmutiges Familienbild geschaffen. Aber auch eine speziell evangelische Färbung erhielt die Legende durch Melanchthon, der die religiösen Gegensätze in den beiden Söhnen Adams scharf zum Ausdruck gebracht hat: Seth erscheint als Vertreter des festen, gottvertrauenden Glaubens, der den ganzen Menschen durchdringt und erneut; in Kain dagegen wird der falsche Glaube verkörpert, der sich mit dem blossen äusserlichen Fürwahrhalten begnügt und daher nicht die Kraft verleiht, das Gute ohne Rücksicht auf Lohn oder Strafe zu thun, sondern zu Werkgerechtigkeit und Selbstsucht verleitet. Die vielen glücklichen Züge, durch die Melanchthon die Legende belebte, verschafften seiner Fassung einen ungemeinen Beifall und grosse Verbreitung; zahlreiche deutsche Dichter des 16. Jahrhunderts haben sie eigenen poetischen Versuchen zu Grunde gelegt; auch Hans Sachs hat sie wiederholt bearbeitet, am anmutigsten in seiner Komödie von den ungleichen Kindern Evä.

Weit bedeutender als der Einfluss des Baptista Mantuanus war die Einwirkung, die Politian auf Melanchthon ausübte. Wenn Melanchthon später von dem neulateinischen Schriftsteller sprach, so urteilte er nicht günstig über ihn und beklagte es, dass er eine Zeitlang ganz unter seinem Banne gestanden hätte. Er hatte dabei hauptsächlich die sprachliche Seite im Auge, und es lässt sich leicht erklären, dass Melanchthon in späteren Jahren einen gewissen Widerwillen gegen Politian empfand. Dieser schreibt einen etwas gesuchten Stil, der sich absichtlich von dem ciceronianischen Latein entfernt und mit Vorliebe den Spuren der späteren lateinischen Schriftsteller folgt. Dazu kommt eine Neigung, die einzelnen Gedanken scharf herauszuarbeiten und ihnen eine möglichst ungewöhnliche, überraschende Form zu geben. Durch diese beiden Eigenschaften erhält Politians Darstellungsweise einen stellenweise nicht erfreulichen gespreizten Charakter, andererseits allerdings hebt sie sich zuweilen durch ihre lebendige Individualität wieder angenehm von den allzu gleichmässigen, einschläfernden Perioden der übrigen Neulateiner ab. Melanchthon hat nun, wie es bei jugendlicher Nachahmung zu geschehen pflegt, sich hauptsächlich an die schwachen Seiten seines Vorbildes gehalten und diese namentlich in einzelnen Schriften seiner Tübinger Zeit ziemlich genau kopiert. Wenn der alternde Melanchthon, der Klarheit und Durchsichtigkeit für die notwendigsten Eigenschaften des Stiles erklärte, diese Jugendarbeit zu Gesicht bekam, so fühlte er sich unzweifelhaft durch die gezierte und absichtlich etwas dunkle Schreibweise abgestossen, und der Widerwille, den er dabei empfand,

wandte sich so ganz naturgemäss gegen den Schriftsteller, von dessen übermächtiger Einwirkung er mit Recht die damalige Gestaltung seines Stiles ableitete. So ist es gekommen, dass Melanchthon immer nur die nachteilige Seite von Politians Einfluss hervorgehoben und niemals der bedeutenden Anregungen gedacht hat, die ihm sonst von Politian zugekommen sind. Und doch sind diese nicht zu verkennen. Zwar einen Ersatz für das, was er in den Vorlesungen über Dialektik suchte und nicht fand, vermochte ihm Politian nicht zu geben; zwar hat auch dieser die scholastische Dialektik durch eine andere, bessere zu ersetzen gesucht, ist aber dabei über wenig gelungene Versuche nicht hinausgekommen. Dagegen in seiner geringen Schätzung der scholastischen Dialektik ist Melanchthon wohl durch Politian bestärkt worden, und es ist gewiss kein Zufall, dass er noch in seiner Wittenberger Antrittsrede die Auswüchse der Dialektik mit dem gleichen Ausdruck bezeichnet, den Politian ihnen gegenüber anwendet. Indessen weit wichtiger waren die positiven Anregungen, die Politian bieten konnte; in den zahlreichen Untersuchungen, die der italienische Gelehrte unter dem Titel Miscellaneen zusammenfasste, hatte er, an dem damaligen Stande der Wissenschaft gemessen, unübertreffliche Muster für die Art geliefert, in der Stellen klassischer Autoren, die ihrem Inhalte oder ihrer textlichen Überlieferung nach, Schwierigkeiten boten, am zweckmässigsten zu behandeln waren. Ist schon sicher nicht daran zu zweifeln, dass der junge emporstrebende Philologe sich eifrig bemüht haben wird, aus diesem Schatze möglichst viel für sich zu lernen, so hat eine andere Reihe von Politians Werken doch noch eine entscheidendere Wirkung auf ihn ausgeübt. Es sind das die orientierenden Einleitungsvorlesungen (praelectiones), die Politian in Florenz seinen Vorträgen über einzelne klassische Schriftsteller vorausschickte. Sie sind teils in Prosa, teils in flüssigen Hexametern geschrieben, zeichnen sich aber gleichmässig durch Wärme und hingebende Begeisterung aus, und man kann leicht ermessen, welchen bleibenden Eindruck die schwungvollen, enthusiastischen Worte, in denen Politian z. B. die dichterische Grösse Homers preist, auf das empfängliche Herz des jugendlichen Lesers ausgeübt haben. Dazu kommt aber, dass Politian mit diesen Stücken Melanchthons Geist eine ganz bestimmte Richtung wies. Stärker als fast alle anderen Humanisten bringt Politian nämlich die litterarhistorischen Gesichtspunkte zur Geltung und weist nach ihnen ganzen dichterichen Gattungen wie einzelnen Dichtern und ihren Kunstwerken den richtigen Platz an. So verfolgt er in seiner Einleitungsvorlesung zum Persius die Satire in ihre frühesten Anfänge und sucht ihr Wesen zu bestimmen; seine Manto gruppiert die Dichtungen Vergils und weiss jede derselben vortrefflich, wenn auch nur mit wenigen Strichen zu würdigen; seine Nutricia (Pflege) geben eine Art allgemeiner Einführung in die Poesie und entwerfen in grossen Zügen einen Überblick über die Geschichte der antiken Dichtung. Wer diese Schriften Politians liest und mit ihnen

etwa die litterarhistorische Übersicht vergleicht, die Melanchthon in der Einleitung zu seiner Terenzausgabe (1516) skizziert, der kann eine Ähnlichkeit gar nicht verkennen, aber die Anregungen Politians wirken auch in seinen späteren Arbeiten fort; die Art, in der er in seiner Wittenberger Antrittsrede die verschiedenen Epochen des geistigen Lebens gruppiert, erinnert an Politian, an dessen Betrachtungsweise man selbst noch in dem ersten Abschnitt der Rede bei Luthers Bestattung gemahnt wird.

Wirken somit die Anregungen, die Melanchthon in Heidelberg erhielt, doch tiefer und nachhaltiger, als man bisher gemeint hat, so war dennoch für die Entwicklung seines Geistes der Aufenthalt in Tübingen ungleich wichtiger, weil die geistige Nahrung, die ihm hier zufloss, dem Jüngling nicht mehr ausschliesslich durch Bücher, sondern hauptsächlich durch unmittelbare persönliche Einwirkung vermittelt wurde. Dazu kam, dass Tübingen weit mehr Bewegungsfreiheit bot, als Heidelberg. Denn obgleich auch hier die scholastische Theologie beherrschend im Vordergrunde stand, hatte sich doch ein reges wissenschaftliches Leben entwickelt. Freilich entzündete sich dies hier keineswegs, wie sonst so häufig, am Streit und Zusammenplatzen der Geister, vielmehr wirkten die Vertreter der verschiedensten Richtungen zunächst noch friedlich nebeneinander. Und diese Thatsache darf wieder als ein für die geistige Entwicklung Melanchthons günstiger Umstand betrachtet werden; er wurde nicht durch die Umstände gezwungen, allzufrüh Partei zu ergreifen; bei seiner Jugend würde er Kämpfen dieser Art kaum gewachsen gewesen sein, und es war eine glückliche Fügung, dass es ihm erspart wurde, innerlich und äusserlich Konflikte auszukämpfen, die bei seiner zarten Naturanlage sicherlich seine Individualität ungünstig beeinflusst hätten, sondern dass er sich in ruhiger und sorgfältiger Erwägung für die Richtung entscheiden konnte, auf die Neigung und Begabung ihn hinwiesen. Denn erst in Tübingen wurde Melanchthon vollständig zum Humanisten; erst hier gelang es ihm, die Schranken zu überwinden, die ihm die Verhältnisse und die jugendliche Schüchternheit in Heidelberg gesetzt hatten. Inwieweit dieser Anschluss an das neue Bildungsideal durch seine humanistischen Lehrer an der Tübinger Universität, etwa durch Heinrich Bebel oder Georg Simler, gefördert worden ist, lässt sich nicht entscheiden; ganz ohne Einfluss auf die endgiltige Hingabe Melanchthons an den Humanismus werden die beiden Männer sicher nicht gewesen sein. Im Übrigen scheint es allerdings nicht, als ob Bebel einen sehr bedeutenden Einfluss auf die Entwicklung des Jünglings ausgeübt hat, wenn auch der pietätvolle Melanchthon den Tod des wackeren Humanisten (Ende 1517 oder Anfangs 1518) in einem sonst wenig belangreichen griechischen Gedichte beklagt hat.

Es ist schon darauf hingewiesen, wie sehr Melanchthon sich in Tübingen bemühte, auf möglichst vielen Wissensgebieten heimisch zu werden. Jurisprudenz, Medicin, Astronomie suchte er in den Kreis

seiner Studien zu ziehen; namentlich die zuletzt erwähnte Wissenschaft zog ihn mächtig an, was wohl hauptsächlich aus der Thatsache zu erklären ist, dass der Vertreter dieses Faches in Tübingen, Johannes Stöffler aus Justingen, durch seine Kenntnisse wie durch seine Persönlichkeit einen bedeutenden Eindruck auf ihn ausgeübt hat. Zeit seines Lebens hat Melanchthon diesem Manne dankbare Verehrung bewahrt, und so nachhaltig war die Einwirkung Stöfflers, dass Melanchthon sich während seines ganzen Lebens nicht mehr von den astrologischen Vorstellungen freimachen konnte, die sein Lehrer vertrat. Während sein Geist sonst durchaus auf klare Verständigkeit gerichtet war, zollte er in diesem Punkte dem abergläubischen Hange seiner Zeit seinen Tribut. — Aber neben diesem schönen Streben nach vielseitiger Bildung wurde doch das Gebiet, dem Melanchthons Hauptaufmerksamkeit zugewendet war, keineswegs vernachlässigt: die sprachlichen Studien nahmen vielmehr gerade in Tübingen einen besonderen Aufschwung und wurden durch die Bestrebungen des gleichgerichteten Freundeskreises, von dem bereits die Rede war, mächtig gefördert. Da es in Tübingen noch keine Professur für die griechische und hebräische Sprache gab, so musste Melanchthon sich durch eignes Streben weiter helfen und fand dabei an Oekolompad einen Mitarbeiter.

Das unerreichbare Vorbild, zu dem die Freunde bewundernd aufschauten, war hier ebenso wie in allen anderen humanistischen Kreisen Erasmus. Wie einem Schutzheiligen brachten sie dem anerkannten Humanistenhaupt den schuldigen Zoll ihrer Verehrung dar. Wenn Melanchthon dem lateinischen Stil seines Freundes Blarer das höchste Lob spenden will, so nennt er ihn erasmisch. So ist es auch gerade Melanchthon gewesen, der in dieser Zeit den typischen Ausdruck für die schwärmerische Hingebung gefunden hat, mit der die Humanistenschar ihrem Abgotte huldigte. Im Spätsommer 1516 verfasste er ein griechisches Gedicht, dessen lateinische Überschrift dem Erasmus die Namen zuerteilt, die die Römer dem Jupiter beizulegen pflegten: Philipp Melanchthon an den besten und grössten Erasmus. Auch der Inhalt des Gedichtes legt ein lebendiges Zeugnis von der Verehrung des Tübinger Freundeskreises für Erasmus ab: Zeus hat Apollo und die Musen zum Mahle eingeladen; um sie würdig zu bewirten und den Musen den ihnen erwünschtesten Trank zu kredenzen, lässt er sich von der Göttin der Beredtsamkeit das Nektar und Ambrosia spendende Füllhorn bringen, das mit den anmutigen und süssduftenden Redeblumen des Erasmus angefüllt ist. Dieses Gedicht und ein vielleicht noch etwas früher entstandenes griechisches Epigramm hat nun Melanchthon an den Gegenstand seiner Verehrung gelangen lassen, und obgleich derartige Huldigungen für Erasmus etwas ganz Gewöhnliches waren, wurde er doch schnell auf Melanchthon aufmerksam. Wir wissen, wie gut Erasmus die geistigen Fühlhörner auszustrecken verstand und die wissenschaftliche Leistungs-

fähigkeit des Einzelnen zu erkennen und abzuschätzen wusste; das zeigt er auch in seiner Beurteilung Melanchthons, dessen bedeutende Gaben er bereits 1516 mit einer bei ihm nicht häufig vorkommenden Wärme anerkannte.

Am 25. Januar 1514 bestand Melanchthon das Magisterexamen. Er erhielt damit das Recht, in der artistischen Fakultät Vorlesungen zu halten, während er zugleich nach der eigentümlichen Anlage des mittelalterlichen Universitätswesens noch Student in den oberen Universitätsfächern blieb. Einen eigentlichen Lehrauftrag für Beredsamkeit hat er wahrscheinlich erst Ende 1517 oder Anfang 1518 nach Bebels Tode erhalten. Ganz genau sind wir über die Gegenstände, die er zu Tübingen in seinen Vorlesungen behandelte, nicht unterrichtet; nur über die klassischen Schriftsteller, die er erklärte, besitzen wir einige Nachrichten. Danach hat er über Terenz, Vergil, Cicero und einige Bücher des Livius gelesen und im Jahre 1517 das Gedicht des Aratus von der Astronomie, das er auch in lateinische Verse umzugiessen begonnen, durchgenommen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist aus den Vorlesungen über Terenz seine erste bedeutendere wissenschaftliche Arbeit hervorgegangen, die Ausgabe des Terenz (1516). Die Ausgabe selbst zeigt, wie sorgfältig der junge Gelehrte die Forschungen des Auslandes, vor allem Italiens, verfolgte; war es doch noch nicht lange Zeit her, dass man hier das Versmass erkannt und es durch Absetzung der Zeilen zu verdeutlichen angefangen hatte — ein Verfahren, das jetzt auch Melanchthon nach dem Vorbilde der italienischen Gelehrten durchführte. Ebenso wichtig, wie die Ausgabe selbst, ist das ausführliche Vorwort, das ihr vorausgeschickt ist. In dem einleitenden Überblick, durch den Melanchthon den Leser über die wichtigsten Thatsachen der antiken Litteraturgeschichte, namentlich des Dramas der Alten zu orientieren sucht, zeigt sich, wie bereits hervorgehoben, deutlich der Einfluss Politians, aber die Anregungen, die Melanchthon von dem Italiener empfangen, sind vollständig verarbeitet, und durch eigenes ausgearbeitetes Studium der klassischen Dichter ergänzt und vertieft. Noch freier bewegt er sich in den an diese Übersicht sich anschliessenden Ausführungen: in ihnen sehen wir, dass er bereits in der Auffassung der antiken Autoren zu einem bestimmten Standpunkt sich durchgerungen und ihnen gegenüber eine Stellung eingenommen hat, der er im Wesentlichen während seines ganzen Lebens treu geblieben ist. Er betont nämlich vor Allem die sittliche Aufgabe, die die antiken Dichter zu erfüllen haben. Denn das klassische Drama verfolgte nach seiner Meinung einen ausgesprochenen moralischen Endzweck: seine Absicht war, durch Vorführung zur Tugend anspornender und vom Laster abschreckender Beispiele einen sittlich veredelnden Einfluss auszuüben. In diesem Sinne wird auch Terenz selbst von Melanchthon aufgefasst: Der Leser kann aus ihm nicht bloss eine angemessene und natürliche Sprache, sondern auch Regeln für die richtige Führung des Lebens lernen.

Der Einfluss Politians tritt noch in weit höherem Masse in der Rede über die sieben freien Künste hervor, die Melanchthon im Jahre 1517, man weiss nicht bei welcher Gelegenheit, an der Universität gehalten hat. Sie behandelt ein echtes Humanistenthema. Den Unterrichtsgegenstand der untersten oder Artistenfakultät an den mittelalterlichen Universitäten sollten nach einer von dem ausgehenden Altertum überkommenen Anschauung die sogenannten sieben freien Künste bilden. Unter dem alles beherrschenden Einflusse der Scholastik waren die übrigen Wissenschaften fast gänzlich durch die Dialektik verdrängt worden, der naturgemäss als der Hauptstütze des scholastischen Betriebes die grösste Aufmerksamkeit zugewandt wurde; nur der ebenfalls nicht zu entbehrenden Grammatik hatte man neben der Dialektik ein bescheidenes Plätzchen gegönnt. Bei ihrem Bestreben, den Unterrichtsbetrieb zu reformieren, drangen die Humanisten von vornherein auf eine Wiederherstellung des ganzen Kursus; es sollten nicht mehr einzelne Wissenschaften durch ihren übermächtigen Einfluss die anderen verdrängen, sondern einem jeden in dem Lehrsystem, das man Encyklopädie oder Orbis litterarum zu nennen pflegte, vertretenen Fache sollte die gleiche Bedeutung zuerkannt werden. Wiederholt hatten humanistische Redner von diesem Standpunkte aus die sieben freien Künste gepriesen; ihnen gesellte sich jetzt auch Melanchthon zu. Die von ihm gewählte Darstellungsform erinnert durchaus an Politian, der wiederholt für seine wissenschaftlichen Einleitungsvorlesungen mythologische Einkleidungen gewählt hatte; auch in der etwas geschraubten und pretiösen Sprache ist das Vorbild Politians nicht zu verkennen. Melanchthon erzählt, wie Merkur die siebensaitige Lyra erfunden und diese dem Apollo geschenkt habe; eine jede dieser Saiten wird nun mit einer der sieben freien Künste verglichen und wiederum eine jede Kunst unter den Schutz einer Muse gestellt; die beiden übrig bleibenden Musen, Calliope und Clio, geben dem Redner Gelegenheit, seinen humanistischen Standpunkt zur Geltung zu bringen: Poesie und Geschichte fallen ihnen als Wirkungskreis zu, „denn keine anderen Schriftsteller werden mit grösserem Erfolg und Nutzen gelesen, als Dichter und Geschichtsschreiber". Sowohl die in der Encyklopädie vertretenen Künste, als auch die beiden durch den Humanismus neu eingeführten Lehrgegenstände, Poesie und Geschichte, werden schliesslich in den Dienst der Theologie gestellt. „Die Künste", sagt Melanchthon gegen Ende seiner Rede, „sind Werkzeuge und gewissermassen Vorstufen jener gottgezeugten Weisheit; mit ihrer Hilfe kann der menschliche Geist die waltende Wundermacht der Gottheit erfassen, die vom Himmel auf die Erde herabgesandt worden ist . . . Die göttliche Weisheit, die inmitten der Schar der Künste sich niederlässt und einer jeden von ihnen sich mitteilt, ist ein alle Dinge mit Sicherheit umfassendes Wissen."

Man würde jedoch sehr fehl gehen, wenn man aus dieser Verherrlichung der Theologie, in die die Rede ausklingt, den Schluss zöge,

dass Melanchthon damals von einem lebhaften theologischen Interesse beherrscht worden wäre. Was er vortrug, entsprach doch auch im Wesentlichen der bisher allgemein herrschenden Anschauung, nach der die Artistenfakultät vor allem eine Vorbereitung für die scholastische Theologie bieten sollte. Auch sonst sind irgendwie ausgeprägte theologische Neigungen bei Melanchthon in der Tübinger Zeit nicht nachzuweisen. Denn dass er eine ihm von Reuchlin geschenkte lateinische Bibel eifrig las und sich dadurch, dass er diese Lektüre sogar während des Gottesdienstes betrieb, dem Verdacht aussetzte, er lese in der Kirche profane Bücher — fällt kaum ins Gewicht; und wenn Melanchthon später berichtet, dass Reuchlin ihn auf Luthers Vorläufer und Geistesverwandten Johann Wessel aus Gröningen († 1489) aufmerksam gemacht habe, so kann man keineswegs daraus schliessen, dass Reuchlin oder Melanchthon sich eingehender in Wessels theologische Anschauungen vertieft hätten. Auch wenn Melanchthon sich enthusiastisch über des Erasmus Paraphrase zum Römerbriefe äusserte, so sind seine bewundernden Worte wohl kaum aus seiner Teilnahme an dem behandelten Stoffe, sondern aus seiner Verehrung vor dem humanistischen Meister zu erklären.

Ist somit auch ein ausgesprochenes theologisches Interesse bei Melanchthon in dieser Zeit nicht nachweisbar, so hat er doch natürlich sich damals auch diesem Wissensgebiet gegenüber nicht verschlossen; er erwarb sich eine ziemlich ausgebreitete Kenntnis der bedeutendsten scholastischen Systeme; auch in dem Streite, der damals die Anhänger der Scholastik in zwei grosse Heerlager teilte, hat Melanchthon insofern Stellung genommen, als er sich wie damals die meisten jüngeren Leute zu der Partei der Modernen, d. h. im Wesentlichen zu der nominalistischen Schule bekannte. Indessen wird die Beschäftigung mit der Scholastik durch den hergebrachten Gang der Studien veranlasst worden sein, und es ist nicht zu sehen, dass die geistige Entwicklung Melanchthons dadurch irgendwie berührt worden wäre. Vielmehr war er gerade in dieser Zeit mit einem Plane beschäftigt, dessen Ausführung der Scholastik die Grundlage unter den Füssen weggezogen haben würde. Die erste Anregung dazu scheint sein alter Lehrer Georg Simler in seine Seele gesenkt zu haben. Unter seiner Leitung trieb Melanchthon in Tübingen philosophische Studien, und dabei muss Simler ihn auf den griechischen Urtext des Aristoteles hingewiesen und darauf aufmerksam gemacht haben, wie wenig die durch Araber und Juden vermittelten Bearbeitungen aristotelischer Schriften, auf denen die Scholastik ihr System aufgebaut hatte, von der wirklichen Geisteswelt des grossen Stagiriten eine Vorstellung zu geben im Stande wären. Melanchthon ging diesem Gedanken weiter nach und suchte durch den „verunstalteten, barbarisch übersetzten und ganz verdunkelten" mittelalterlichen Aristoteles zur wahren Gestalt des griechischen Philosophen vorzudringen. Freilich waren die wissenschaftlichen Hülfsmittel, die ihm dabei zu Gebote standen,

ausserordentlich karg, aber sein erfinderischer Geist wusste sich zu helfen. Im Jahre 1517 erklärte der bereits erwähnte Franz Kircher (Stadianus) die Analytica posteriora des Aristoteles. Melanchthon las bei dieser Gelegenheit wahrscheinlich die in den Schulen gebrauchte mittelalterliche Übersetzung durch, und diese hat ihn sicher in der durch Simler geweckten Überzeugung, dass durch die Art der Übertragung ein Verständnis der Schrift nicht zu ermöglichen sei, gestärkt. Der Wissensdrang des jungen Gelehrten gab sich aber mit der gewonnenen Einsicht nicht zufrieden; es genügte ihm nicht, erkannt zu haben, dass die vorliegende Bearbeitung unbrauchbar sei, sondern er strebte danach, das trübe, abgeleitete Wasser durch die ursprüngliche Quelle zu ersetzen. Das Zweckmässigste wäre nun allerdings gewesen, auf den griechischen Urtext der Schrift zurückzugehen, aber diesen konnte sich Melanchthon, wie es scheint, nicht verschaffen. Deshalb griff er zu der Paraphrase des aristotelischen Buches von Themistius, die ihm in der lateinischen Übersetzung des Hermolaus Barbarus vorlag, zog ausserdem noch einen alten christlichen Erklärer des Aristoteles herbei, und mit dem ihm eigenen Scharfblicke erkannte er auf Grund dieser unzulänglichen Hilfsmittel, dass Aristoteles thatsächlich einen ganz anderen Gegenstand behandle, als man bisher in den Kreisen der Scholastiker geglaubt hatte. Hier hatte man das Buch bisher unter die metaphysischen Schriften des Aristoteles eingereiht, während thatsächlich die Rhetorik darin behandelt wird. Melanchthon wies Franz Stadianus auf das von ihm gewonnene wissenschaftliche Resultat hin, und dieser sah, nachdem er das Buch mehrfach geprüft hatte, die Richtigkeit der Beobachtung Melanchthons ein. Aus ihren gemeinsamen Gesprächen über den Gegenstand entstand der Plan, eine Gesamtausgabe der Schriften des Aristoteles in ihrem griechischen Urtexte zu veranstalten; Stadianus ist zuerst auf den Gedanken gekommen; Melanchthon hat ihn mit dem Feuereifer der Jugend aufgegriffen und alsbald Mitarbeiter zu dem grossen Werke geworben. Es waren dies, wie er in der ersten Ankündigung des grossen Unternehmens (im Nachworte zu seiner griechischen Grammatik) mitteilt: Johannes Reuchlin, Willibald Pirkheimer, zu dem Melanchthon von Tübingen aus Beziehungen angeknüpft hatte, Georg Simler, Wolfgang Fabricius Capito und Johannes Oekolompad.

Es verlohnt sich wohl, bei diesem grossen Plane einen Augenblick stehen zu bleiben. Er ist nicht zur Ausführung gekommen, und deshalb kann es als ein müssiges Gedankenspinnen erscheinen, wollte man nähere Betrachtungen darüber anstellen. Dem ist indessen keineswegs so. Denn so gewiss es die Wissenschaft nur mit fertigen Leistungen zu thun hat, so wenig sind für die Erkenntnis der Persönlichkeit die Pläne und Entwürfe ausser Acht zu lassen; ja sie können zuweilen bessere Aufschlüsse gewähren, als zur Vollendung gebrachte Arbeiten Die grosse wissenschaftliche Gesamtanschauung von der Unzulänglich keit des mittelalterlichen Aristoteles ist in diesem Falle Simlers Eigen

tum; der kühne Gedanke zu dem ganzen Unternehmen ist von Stadian ausgegangen. Aber Beides wurde erst durch Melanchthon fruchtbringend. Was Simler in grossen Linien angedeutet hatte, das suchte er in exakter Arbeit zunächst an einem einzelnen Teil des gewaltigen Gebäudes zu erproben; und erst auf Grund der Einzelbeobachtung, durch die Melanchthon mit sicherem wissenschaftlichen Takte die Richtigkeit der Anschauung Simlers erwiesen hatte, konnte der grosse Plan Stadians erwachsen. Auch die Art, in der Melanchthon den kühnen Plan Stadians zu verwirklichen suchte, ist ungemein charakteristisch; er begnügt sich nicht damit, nach der Art der Jugend im Allgemeinen für die Idee zu schwärmen, er hat vielmehr offenbar zunächst ruhig die Möglichkeit des Unternehmens erwogen und dann darüber nachgedacht, auf welche Weise es am zweckmässigsten durchzuführen sein würde. Da es Centralstellen, an denen grosse Bücher- und Handschriftenschätze aufgehäuft waren, damals so gut wie gar nicht gab, so war Teilung der Arbeit das einzig Mögliche. Wahrscheinlich gedachte Melanchthon einem jeden Mitarbeiter sein Arbeitsfeld zuzuweisen; sich selbst und Stadianus wollte er dann wohl eine Art redaktioneller Oberleitung des ganzen Unternehmens vorbehalten. In der ruhigen Besonnenheit, mit der Melanchthon diese Aufgabe angreift, sehen wir schon die Wirksamkeit des Mannes vorgebildet. Melanchthon gehörte nicht zu den überragenden Naturen, die dazu bestimmt sind, der Wissenschaft neue Bahnen aufzuschliessen und deren Spuren in der Entwickelung der geistigen Arbeit auch dann nicht zu verwischen sind, wenn die Wissenschaft über das von ihnen Geleistete längst hinausgekommen ist. Aber war ihm auch die schöpferische Kraft des Gedankens versagt geblieben, so besass er doch eine Eigenschaft, die für die gedeihliche Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens beinahe von der gleichen Wichtigkeit ist: er wusste die genialen Ideen, die anderen aufgegangen waren, neidlos in sich aufzunehmen und die Mittel zu finden, um sie ins Leben treten zu lassen und ihnen eine praktische Wirksamkeit zu sichern.

Wie fruchtbringend der Verkehr zwischen Melanchthon und seinen Lehrern sich gestaltet hatte, davon legt dieser Plan jedenfalls ein lebendiges Zeugnis ab. Es ist nicht zweifelhaft, dass das Verhältnis Melanchthons zu seinen Schülern ähnlich geartet war. Wären wir nicht durch ausdrückliche Zeugnisse von dem bedeutenden Einflusse unterrichtet, den Melanchthon schon damals auf seine Schüler ausgeübt, so würde uns die wissenschaftliche Hauptleistung seiner Tübinger Zeit, die aus Vorlesungen entstandene griechische Grammatik bezeugen können, mit welcher Sicherheit Melanchthon aus dem Wissensstoff das Notwendige auszuwählen und wie geschickt er dies dem Verständnis der Schüler zu erschliessen wusste. Die griechische Grammatik erschien 1518 in Hagenau. Melanchthon hatte sich selbst dorthin begeben, um die letzte Feile an sein Werk zu legen und den Druck persönlich zu leiten. Seit 1516 war nämlich der Drucker

Thomas Anshelm von Tübingen nach Hagenau übergesiedelt. Zu diesem Manne, den Melanchthon schon von Pforzheim her kannte, hatten sich in Tübingen innige Beziehungen ergeben. Die Drucker besassen damals meist selbst wissenschaftliche Bildung, und auch bedeutende Gelehrte verschmähten es nicht, in ihren Diensten als Korrektoren thätig zu sein. Eine solche Stellung bekleidete auch Melanchthon seit 1514 bei Anshelm; und einer beträchtlichen Anzahl von Werken meist humanistischen Inhaltes, die aus Anshelms Druckerei hervorgingen, hat Melanchthon seine nachbessernde Fürsorge zu teil werden lassen.

Während sich so das Wissensgebiet Melanchthons nach allen Seiten erweiterte, wurde ihm die Kenntnis einer wissenschaftlichen Methodenlehre vermittelt, die der auf klare Verständigkeit abzielenden Richtung seines Geistes durchaus entsprach und daher die nachhaltigste Wirkung auf ihn ausgeübt hat. Sein Freund Oekolompad schenkte ihm nämlich die Schrift Rudolf Agricolas: Über die dialektische Erfindung. Man kann sich denken, mit welcher Begierde Melanchthon nach dem Hauptwerke des Mannes gegriffen haben wird, dessen Lob er in Heidelberg so oft und eindringlich hatte verkünden hören. Und die hohen Erwartungen, mit denen er sicher an das Werk herangetreten ist, sollten nicht getäuscht werden. Denn hier fand er, was er lange vergebens gesucht hatte und was ihm die schulmässige Dialektik nirgends hatte bieten können: die Anleitung, einen wissenschaftlichen Stoff nach allen Seiten zu durchdringen und sich so geistig völlig zu eigen zu machen. Der Rat Agricolas, für jeden Gegenstand zuerst die Grundbegriffe (loci) festzustellen und aus ihnen dann die einzelnen sachlichen Gesichtspunkte abzuleiten, konnte sowohl für selbständige schriftstellerische Arbeit, als auch für die Erklärung litterarischer Werke nutzbar gemacht werden. Wie erfüllt jedenfalls Melanchthon von der neuen Geisteswelt war, die sich ihm in Agricolas Werk erschlossen hatte, lehrt der begeisterte Hymnus auf die Dialektik, den er in der besprochenen Rede über die sieben freien Künste anstimmt. Darin preist er die Dialektik als die Begleiterin der Litteratur, die den Umfang der gesamten geistigen Bethätigung umfasse; er greift auf das heftigste die Verächter dieser Wissenschaft an, in der er die „Mutter aller Künste“ und „ewige und unerschütterliche Erkenntnis der Wahrheit“ verehrt. Als ihre Hauptaufgaben bezeichnet er Erfindung und Anordnung; „denn die Begriffe aller Dinge, deren Zusammenhang und Ordnung, das alles legt sie in scharfer Prägung fein säuberlich dar“. In der etwas verschnörkelten und überladenen Bildersprache Politians sucht er die Bedeutung, die der Dialektik für das Gebiet des gesamten Wissens zukommt, zum Ausdruck zu bringen: „denn jener Vater des Handelsverkehrs, der Ocean, führt nicht so viel Reichtümer, so viele Schätze dem Erdkreis zu, als diese eine Kunst der Encyklopädie“. — Offenbar hat sich hier Melanchthon mit den würdigen Herren von der

Universität, in deren Gegenwart er die Rede hielt, einen kleinen Scherz erlaubt. Denn nach der Lage der Sache mussten sie glauben, Melanchthon spreche von der scholastischen Dialektik, während es doch eine ganz anders geartete wissenschaftliche Richtung war, der seine begeisterten Worte galten.

Im Übrigen hat sich Melanchthon bemüht, mit den Tübinger Vertretern der Scholastik im Frieden zu leben; noch in der eben erwähnten Rede bedenkt er die Anhänger des Duns Scotus mit einem Lob und rühmt sie wegen ihres Gedankenreichtums; auch zwischen den beiden scholastischen Parteien, deren heftige Fehden so oft die Eintracht an den damaligen Universitäten gestört haben, soll er mit Erfolg zu vermitteln gesucht haben. An dem guten Einvernehmen zwischen ihm und den Anhängern des alten Lehrsystems scheint auch seine Stellung zu dem Reuchlinschen Streite zunächst nichts geändert zu haben. Denn es war selbstverständlich, dass Melanchthon sich der streitbaren Schar der Reuchlinisten zuzählte, nicht bloss verwandtschaftliche Beziehung, sondern seine ganze Geistesrichtung wies ihm diese Stellung an. So hat er denn auch die Briefsammlung, welche dazu bestimmt war, der Welt die Männer vorzuführen, auf deren Unterstützung Reuchlin mit Sicherheit rechnen konnte, die „Briefe berühmter Männer" mit einem Schreiben eingeleitet; wenn er auch darin den Streit überhaupt nicht erwähnte und die Briefe vor allem als Stilmuster empfahl, so war doch schon durch das begeisterte Lob Reuchlins, das er anstimmte, sowie durch die Thatsache, dass seine Worte an der Spitze des ganzen Werkes standen, sein Standpunkt auf das deutlichste bezeichnet. Wie sehr ihn jedenfalls die Reuchlinisten zu den ihren zählten, das sehen wir aus dem Gegenstück zu den Briefen berühmter Männer, den „Briefen der Dunkelmänner". Im zweiten Teile des unübertrefflichen Buches wird auch Melanchthon erwähnt, und zwar in dem köstlichen Reisegedichte des Magisters Schlauraff, als dessen Verfasser mit höchster Wahrscheinlichkeit Ulrich von Hutten bezeichnet werden darf. Der unglückselige Magister Schlauraffius, ein treuer Anhänger der Kölner Dominikaner, erzählt in barbarischen Versen (die hier in möglichst entsprechender Weise deutsch wiedergegeben werden) von den Unbilden, die er auf seiner Reise von Reuchlins Anhängern zu erdulden hat:

Nach Tübingen nun zog ich fort; viel arge Gesellen sitzen dort,
Die neue Bücher machen und verächtlich die Theologen belachen;
Der allerelendste davon ist Philipp Melanchthon,
Wie ich das wohl erfuhr; drum that ich zu Gott den Schwur:
Säh' ich ihn tot darniederfallen, wollt ich zum heil'gen Jakob wallen.
Auch Bebel war da auf dem Plan und Johannes Brassikan
Und Paulus Vereander (Geräander), die schwuren alle miteinander,
Sie wollten mich schlagen, dass es krachte, wenn ich mich nicht
aus dem Staube machte.

So kampfesfroh die Stimmung des Tübinger Kreises hier in der Schilderung eines offenbar gut unterrichteten Zeitgenossen auch erscheint, so hat Melanchthons Parteinahme für seinen Oheim doch schon um deswillen in Tübingen zu Zerwürfnissen kaum Veranlassung gegeben, weil die Tübinger Professoren, die der Scholastik anhingen, keineswegs Gegner Reuchlins waren. Der Theologe Jakob Lemp, von dem Melanchthon später zu erzählen pflegte, dass er das Dogma von der Transsubstantiation durch Zeichnungen an der Tafel klar zu machen gesucht habe, hatte sogar als Rechtsbeistand Reuchlin unterstützt, als dieser auf die Vorladung des Ketzermeisters Hochstraten in Mainz erschienen war. Die Rede über die sieben freien Künste, die aller Wahrscheinlichkeit nach im Herbst 1517 gehalten worden ist, bezeugt uns denn auch, dass Melanchthon damals (also drei Jahre nach dem Erscheinen der Briefe berühmter Männer) mit den scholastischen Theologen noch auf gutem Fusse stand; eine Polemik gegen den bisherigen Lehrbetrieb, der durch das Thema der Rede nahe gelegt war, hat Melanchthon offenbar absichtlich vermieden. Indessen kurze Zeit nachher, also Ende 1517 oder Anfangs 1518 muss sich das gute Verhältnis zwischen Melanchthon und den Vertretern der alten Richtung zu trüben begonnen haben. Was dazu die unmittelbare Veranlassung gegeben hat, ist schwer zu sagen. Wahrscheinlich aber werden wir den Grund in der allgemeinen Scheidung der Geister zu suchen haben, wie sie sich namentlich im Laufe des Jahres 1517 immer deutlicher vollzogen hat. Gerade in diesem Jahre erschien die sogenannte Apologie Pirkheimers für Reuchlin, worin der Gegensatz zwischen den Forderungen, die der Humanismus für die wissenschaftliche Behandlung der theologischen Wissenschaft aufstellte, und der Scholastik auf das schärfste herausgearbeitet war; Hutten gab die Schrift des Lorenzo Valla über die Unechtheit der konstantinischen Schenkung heraus und deckte in der an Leo X. gerichteten Vorrede mit schonungsloser Schärfe die kirchlichen Missbräuche auf, unter denen namentlich Deutschland zu leiden hatte; und wie sehr diese Gedanken alle Gemüter beherrschten, lehrt die Thatsache, dass selbst der zahme Wimpheling sich ihnen nicht entziehen konnte und höchstwahrscheinlich in diesem Jahre seine wuchtige „Rede des Volkes an Gott“ erscheinen liess, worin mit gewaltigen Worten geschildert wird, in welcher Weise namentlich das niedere Volk durch das Aussaugesystem der römischen Kirche bedrückt wurde. Die Anhänger des Alten, von denen vielleicht noch mancher etwas freier veranlagte Geist die scharfen Pfeile der Dunkelmännerbriefe als gute Spässe belacht hatte, mussten misstrauisch gegen eine Richtung werden, von der sie mit solcher Schärfe in ihren Lebensinteressen angegriffen wurden, und wie so oft hat sich dann diese Abneigung gegen die geistige Strömung in persönlichen Widerwillen gegen ihre Vertreter umgesetzt. Das musste jetzt auch Melanchthon erfahren; er wurde in gehässiger Weise angegriffen; auch in seinen amtlichen Beziehungen hatte er aller Wahr-

scheinlichkeit nach kränkende Zurücksetzungen zu erfahren. Durch diese persönlichen Erfahrungen wurde seine Haltung der Scholastik gegenüber von Grund aus verändert; dass durch die bisherige Studienordnung an den Universitäten zu Gunsten der Dialektik fast alle anderen in der Encyklopädie vertretenen Wissenschaften vollständig vernachlässigt worden waren, hatte Melanchthon in der so oft erwähnten Rede mehr angedeutet, als wirklich ausgesprochen und seiner Darstellung jedenfalls nicht die leiseste polemische Spitze gegeben. Wie wenig er schon einige Monate später (Mai 1518) geneigt war, noch weiter ähnliche Zurückhaltung zu üben, zeigen seine Worte in der Vorrede zu seiner griechischen Grammatik: „Die Studien, welche sowohl den Verstand als die Sitten bilden sollen, sind vernachlässigt; von encyklopädischem Wissen ist nichts vorhanden; was man Philosophie nennt, ist leerer, unfruchtbarer Trug, der nur Zank gebiert; die wahre Weisheit, die vom Himmel herabkam, um der Menschen Sinne zu lenken, ist verbannt." Auch den Feinden Reuchlins gedachte er jetzt mit schärferen Waffen entgegenzutreten; gerade in dieser Zeit (Januar 1518) trug er sich mit dem Plane einer Satire auf den Ketzerrichter Hochstraten, der allerdings nicht zur Ausführung gekommen ist.

Jedenfalls wurde ihm die letzte Zeit seines Tübinger Aufenthaltes ebenso durch die persönlichen Anfeinduugen, die er zu erdulden hatte, wie durch den engen, seinen Fähigkeiten und seinem Können nirgends entsprechenden Wirkungskreis, der ihm an der Universität angewiesen war, verbittert. Unter dem Eindruck aller dieser Widerwärtigkeiten erschienen ihm in den nächsten Jahren die Verhältnisse an der Tübinger Hochschule in dem dunkelsten Lichte. „Du kannst Dir nicht denken", schrieb er im Herbst 1521 an Willibald Pirkheimer, „wie musenverlassen jenes Geschlecht ist. Und es herrschen dort die allerungelehrtesten Leute, wenn Du nicht etwa den Theologen Lemp, den ärgsten Faseler, zu den Gelehrten rechnen willst." Er fühlte, wie der Anfangsunterricht, den er hauptsächlich zu erteilen hatte, ihn geistig niederzog und wünschte sehnlichst den drückenden Verhältnissen dieses „Arbeitshauses" entrissen zu werden. Deshalb musste er mit Freuden eine Berufung begrüssen, die durch Reuchlins Vermittelung an ihn gelangte. Friedrich der Weise hatte sich im April 1518 an Reuchlin mit der Bitte gewandt, ihm für die Universität Wittenberg je einen Lehrer der griechischen und der hebräischen Sprache zu empfehlen, und Reuchlin schlug für die griechische Professur seinen Neffen Melanchthon vor. Für ganz kurze Zeit wurde in Wittenberg diese Angelegenheit noch verzögert; man hatte hier noch einen anderen Bewerber für diese Stelle, den trefflichen Leipziger Humanisten Petrus Mosellanus, den namentlich Luther und der einflussreiche Hofkaplan Friedrichs des Weisen, Spalatin, empfahlen. Doch fürchtete man sich, Reuchlin zu verletzen, wenn man auf seinen Vorschlag nicht einginge, und so entschied sich Friedrich der Weise für

Melanchthon. Allbekannt sind die Worte, mit denen Reuchlin am 24. Juli 1518 seinem Neffen von der erfolgten Entscheidung Mitteilung machte und ihn ermahnte, den Ruf anzunehmen, was denn auch geschah: „Hier ist", schrieb er, „der Brief des trefflichen Fürsten, von seiner eignen Hand unterzeichnet, in welchem er dir die Stelle und seine Gunst verspricht. Ich will dich jetzt nicht poetisch anreden, sondern mit jener wahren Verheissung, die Gott dem gläubigen Abraham gab: »Gehe aus deinem Vaterland und von deiner Freundschaft und aus deines Vaters Hause, in ein Land, das ich dir zeigen will, und ich will dich zum grossen Volk machen, und will dich segnen, und dir einen grossen Namen machen, und du sollst ein Segen sein.« Dies sagt mir der Geist, dies hoffe ich von dir, mein Philipp, du mein Werk und mein Trost. Komm also frohen und heitern Muts ..... Dies ist mein Rat; sei unerschrocken, sei kein Weib, sondern ein Mann; der Prophet gilt nichts in seinem Vaterland." —

Sucht man nun die bisherigen Grundlinien der geistigen Entwicklung Melanchthons zu zeichnen, so lassen sie sich etwa folgendermassen zusammenfassen. Die sorgfältige wissenschaftliche Überwachung, die ihm in dem Kindheitsalter zu teil wird, schützt seinen Geist vor der Überreizung, die bei ungewöhnlich früh entwickelten Kindern so häufig eintritt, und weiss eine stetige Entfaltung der reichen Geistesgaben, die in ihm schlummern, herbeizuführen. Eine sichere grammatische Grundlage bringt er schon auf die Universität mit und vermehrt sein bedeutendes Wissen auf diesem Gebiete durch beständiges Selbststudium und im Wetteifer mit gleichgerichteten Freunden, Politian erweitert seinen Horizont; er erschliesst ihm die Schatzkammern der antiken Litteratur und lehrt ihn, diese unter bestimmten litterarhistorischen Gesichtspunkten zu betrachten; Rudolf Agricola regt ihn dazu an, die antiken Litteraturwerke auf ihre leitenden Grundgedanken, ihren Aufbau, ihre schriftstellerische Technik hin zu untersuchen und die so gewonnenen Resultate für eigne schriftstellerische Arbeit und Stillehre zu verwerten. In der sorgfältigen Kleinarbeit des Gelehrten, in der feinspürigen Sicherheit, die bei jeder wissenschaftlichen Aufgabe das zunächst Notwendige rasch zu erkennen und sie in der richtigen Weise anzugreifen weiss, zeigt sich seine Hauptstärke; kühne, tief in die Entwickelung der Wissenschaft eingreifende Pläne sind nicht seine Sache; werden sie ihm aber von anderer Seite vermittelt, so versteht er nicht nur, sie mit sicherem Blicke rasch in ihrer Bedeutung zu erfassen, sondern er findet für sie auch die praktische Form, die es ihnen erst ermöglicht, ins Leben zu treten und eine entscheidende Wirkung auszuüben. Die überwiegend praktische Richtung seines Geistes offenbart sich auch in dem grossen Lehrgeschick, welches durch das Vorbild der vortrefflichen pädagogischen Führer seiner Jugend frühzeitig geweckt, sich immer schöner entwickelt; bereits zeigt sich auch, dass seine pädagogischen

Bestrebungen ebenso auf Bildung und Festigung des Charakters wie auf Vermehrung des Wissens abzielen; eine moralische Wirkung erhofft er nach einer im deutschen Humanismus weit verbreiteten und für ihn höchst charakteristischen Anschauung von der Lektüre der klassischen Dichter. So sehen wir schon in Melanchthons Frühzeit alle Keime seiner künftigen Wirksamkeit vorgebildet: wir erkennen die Grundzüge der eigentümlichen Leistungen, denen der Lehrer Deutschands, der Organisator der Gedanken Luthers seine einzigartige Stellung verdankt. Nur die grosse religiöse Richtung, innerhalb deren alle diese Anlagen erst ihre wirkliche Bedeutung erlangen sollten, fehlte noch. Die geistige Freiheit, diese vorurteilslos in sich aufzunehmen, hat er sich in der letzten Zeit seines Tübinger Aufenthaltes errungen. Durch den Wimphelingschen Kreis war er frühzeitig für eine versöhnliche Richtung gewonnen worden, die die Errungenschaften des Humanismus nur soweit sich anzueignen strebte, als es sich mit der weitgehendsten Schonung des Hergebrachten vereinigen liess. Der junge Melanchthon musste sich von derartigen Bestrebungen umsomehr angezogen fühlen, als sie einem wichtigen Zuge seines Gemütslebens entgegenkamen, der durch Naturanlage bedingt und durch die Ergebnisse einer sorgsam überwachenden Erziehung besonders stark ausgebildet worden war. Die friedliche, durch keinen Misston entweihte Stille, innerhalb deren sich seine erste Entwicklung vollzog, das Vorbild seines Vaters, die Mahnung seines Lehrers Unger — alles das hatte ihm einen Widerwillen gegen den lauten und lärmenden Zwist eingeflösst und in ihm die Neigung erweckt, durch friedliches und nachgiebiges Wesen zu vermitteln und die schroffen Gegensätze möglichst abzuschwächen. Diese Charaktereigenschaft erklärt es, warum der Knabe sich durch die Tendenzen des Wimphelingschen Kreises so sympathisch berührt fühlte. Wenn er sich nun auch in Tübingen bald entschieden dem Humanismus zuwandte, so wirkte doch die frühere Richtung noch nach, und die Gestaltung der Tübinger Verhältnisse bis Ende 1517 ermöglichte es ihm, mit den Vertretern der Scholastik im besten Einverständnis zu leben. Gegen Ende seines Tübinger Aufenthaltes aber musste er es an sich selbst erleben, dass dieser Zustand unhaltbar war, und diese persönliche Erfahrung ist für seine weitere Entwicklung von der grösten Wichtigkeit geworden. Trotz der liebenswürdig-vermittelnden Zuvorkommenheit, die er sicher an den Tag gelegt hat, blieben ihm bittere Anfeindungen nicht erspart, weil die Anhänger der Scholastik in ihm den Vertreter einer Richtung sahen, durch die sie sich in ihrem Ansehen und ihrem Besitzstande gefährdet fühlten. Melanchthon musste an sich selbst erkennen, dass die Kluft zwischen Humanismus und Scholastik unüberbrückbar, dass ein entscheidender Kampf zwischen den beiden geistigen Mächten unvermeidlich war; denn nur wenn die ältere hemmende Richtung niedergeworfen und beseitigt wurde, war es möglich, Raum für eine gedeihliche Entwicklung der Wissenschaft zu schaffen.

Das war das Resultat der Erlebnisse Melanchthons in der letzten Tübinger Zeit; er hatte sich von der Notwendigkeit des Kampfes überzeugt und war entschlossen, ihn aufzunehmen; in wie kampfesfroher Stimmung er Tübingen verliess, lehrt der Eingang der Rede, mit der er sich in Wittenberg einführte: „Ich habe mich der Aufgabe unterzogen, die Sache der Wissenschaft gegen die zu führen, die als Barbaren mit barbarischen Mitteln, nämlich mit Gewalt und Trug, überall in den Schulen Titel und Vorrechte der Gelehrten sich angemasst haben und noch immer durch fast schurkische Umtriebe die Geister niederhalten."

(Schluss folgt.)

# Besprechungen.

Dr. W. Tangermann, Morgen und Abend. Erinnerungen, Lebensbilder und Selbstbekenntnisse. Leipzig, Breitkopf und Härtel. 1895. XIX, 264 S. 4 M. geb. 5 M.

Es ist kein historisches und kein pädagogisches Werk, keine Monographie, die sich mit den von uns angeregten oder erörterten Aufgaben und Zielen beschäftigt, dies Buch Tangermanns, aber doch eine Schrift, die (ebenso wie alle anderen Schriften des Verfassers) so sehr den Geist atmet, den wir im Sinn des Comenius zu verbreiten wünschen, dass wir ihm gerade unter unseren Mitgliedern die weiteste Verbreitung wünschen. Tangermann — der Name des ehrwürdigen altkatholischen Geistlichen in Köln, der im nunmehr fast vollendeten 82. Lebensjahre (geb. zu Essen am 6. Juli 1815) noch immer an den geistigen und religiösen Fragen und Kämpfen der Gegenwart thätigen Anteil nimmt, ist gewiss den meisten unserer Mitglieder bekannt — Tangermann, sage ich, verkörpert in seiner Persönlichkeit und in seinen Prinzipien die Grundsätze der Männer, die wir zu den Geistesverwandten und Vertretern comenianischer Weltanschauung zählen, und wir sind der Überzeugung, dass es besser um unser Volk stände, wenn Männer dieser Denkart weniger selten wären als sie es heute sind. Wohl mag es sein, dass ein jüngeres Geschlecht Männer sich zu Führern wünscht, die lebhafter in ihrer Abneigung, leidenschaftlicher in ihrer Liebe und überhaupt stürmischer in ihrem Empfinden sind; aber diese Jugend sollte nicht vergessen, dass sie an Charakter, an Festigkeit, Kampfesmut und Treue in Männern wie Tangermann Vorbilder besitzt, die immer seltener werden, und dass da, wo mit achtzig und mehr Jahren das Feuer warmer Begeisterung noch immer nicht erloschen ist, in jüngeren Jahren sicherlich die helle Flamme leidenschaftlichen Empfindens vorhanden gewesen sein muss. Wenn ein Mann wie Tangermann, der die ereignisreiche Zeit von der Juli-Revolution bis heute denkend und handelnd durchlebt hat, über das Wollen und Vollbringen eines kampf- und opferreichen Lebens Rechenschaft giebt, wie es die vorliegenden „Erinnerungen und Selbstbekenntnisse“ thun, so darf man erwarten, dass auch diejenigen in einem solchen Buche vieles Wertvolle finden werden, die dem Verfasser niemals geistig oder persönlich näher getreten sind. Alle

Memoiren haben ihren Reiz und zwar um so mehr, je individueller die Färbung ist, die sie tragen; wenn wir an Tangermanns Selbstbiographie etwas auszusetzen haben, so ist es die Wahrnehmung, dass des Verfassers Bescheidenheit ihn veranlasst hat, das rein Persönliche und Individuelle mehr zurücktreten zu lassen, als wir unserer Empfindung nach und angesichts des inneren Wertes gerade dieser Persönlichkeit wünschen möchten; die mannigfachen allgemeinen Betrachtungen und Reflexionen, die der Verfasser eingestreut hat, entschädigen uns an sich, so sehr wir denselben zustimmen, nicht für den Wegfall mancher persönlichen Züge, die der Verfasser sicherlich hätte geben können. Es ist die Aufgabe der Einzelnen wie der Gemeinschaften und der Nationen, sich in ihrer Eigenart auszuleben, und der Reiz, den eine eigenartige Persönlichkeit auf denjenigen ausübt, der sich dem vollen Eindruck derselben hingiebt, ist durch nichts anderes zu ersetzen. Nicht als ob die „Selbstbekenntnisse" Tangermanns der persönlichen Züge ganz entbehrten, aber der Geist des Verfassers ist so sehr auf das Allgemeine gerichtet, dass er den Leser immer wieder auf Betrachtungen über Natur und Geisteswelt führt, wo wir von ihm und nur von ihm zu hören und zu lesen wünschen. Gleichwohl kann der Kreis der zahlreichen Freunde und vor allem die altkatholische Kirche, der der Verfasser angehört, sich dazu beglückwünschen, nicht nur, dass sie einen solchen Mann den ihren nennen dürfen, sondern dass sie ein Lebensbild von ihm besitzen, das von seiner eigenen Hand gezeichnet ist. L. K.

Kantstudien. Philosophische Zeitschrift unter Mitwirkung von E. Adickes, E. Boutroux, Edw. Caird, L. Cantoni, J. E. Creighton, W. Dilthey u. a. herausgegeben von Dr. Hans Vaihinger, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle a. S. — Hamburg und Leipzig, Verlag von Leopold Voss. 1. Bd. 12 M.

Von dieser neuen in zwanglosen Heften, welche zu Bänden von etwa 30 Bogen zusammengefasst werden, erscheinenden Zeitschrift sind bis Dezember 1896 zwei Hefte veröffentlicht. Dem Programm entsprechend, welches nicht bloss die Erforschung der sachlichen und psychologischen Bedingungen der Entstehung der Kantischen Philosophie, sondern auch eine gründliche Durchleuchtung derselben im ganzen wie im einzelnen und eine sich daran anschliessende Würdigung umfasst, zeigen diese Hefte, zumal die Probenummer, eine grosse Mannigfaltigkeit des Inhalts. Als etwas völlig Neues bei einer philosophischen Zeitschrift macht sich aber in derselben ein internationaler Charakter bemerklich. Dieser folgt mit Notwendigkeit aus der mächtigen Einwirkung Kants auf das gesamte Geistesleben der europäischen und aussereuropäischen Kulturvölker. Schon dieses erste Heft enthält Beiträge von Amerikanern, Engländern und Franzosen in deren Originalsprachen, und ausser von ihrer Nation ist auch von der italienischen je ein Vertreter in den Redaktionsausschuss der Zeitschrift eingetreten, welche Jahresberichte

über Kantpublikationen aus den Hauptländern Europas und ausser aus den Vereinigten Staaten von Nordamerika auch aus einem Lande Asiens, aus Japan, bringen wird.

Die von Kant bereits gewonnene Weltstellung lässt sich in der Vergangenheit einzig mit derjenigen des Aristoteles im lateinischen Mittelalter vergleichen, findet aber einen den modernen Verhältnissen entsprechenden sehr andersartigen Ausdruck schon insofern, als jedes Volk seine eigene Sprache behauptet. Für die Zukunft aber dürfen wir von der Beschäftigung mit Kant wohl weit Grösseres hoffen, als Aristoteles einst gewähren konnte. Denn unter der Führung unseres grossen philosophischen Landsmannes, des Weisen von Königsberg, wird vielleicht endlich ein endgültiges System der Philosophie zustande kommen. Dieser Hoffnung steht nicht etwa das Zusammentreffen der grössten Gegensätze auf Kantischem Boden, auf welches auch der Herausgeber S. 4 des ersten Heftes aufmerksam macht, entgegen, von Bestrebungen, deren jede Anspruch auf Übereinstimmung mit Kant und auf die wahre echteste Vertretung des Kriticismus erhebt. Denn ein endgültiges Gebäude der Philosophie, ein Wohnhaus für das menschliche Geschlecht, muss für eine grosse Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, ja für Gegensätze in sich Raum bieten. Es wird und muss etwas völlig Anderes sein als das Enge, worauf die Engheit erster Jünger und Nachfolger Kants Schöpfung der kritischen Philosophie zunächst eingeschränkt hat.

Dadurch, dass man diesen Zweck der Herbeiführung eines endgültigen Systems der Philosophie etwas stärker in dem Programm dieser Zeitschrift betont, würde vielleicht am wirksamsten dem Überwuchern von „Kantphilologie" gesteuert, einer nicht zu unterschätzenden Gefahr solcher „Kantstudien".

In dem zweiten Hefte derselben, S. 237, findet sich im Eingange zu den „Losen Blättern aus Kants Nachlass" von E. Adickes der Satz, dass um 1800 Kantische Philosophie vor allem Parteisache gewesen sei; „heutzutage ist sie in erster Linie Gegenstand historischer Erforschung". Ist dieser Satz richtig, wofür er zu halten sein dürfte, so erhellt, wie nahe der neuesten Beschäftigung mit Kant die Gefahr liegt, in Kantphilologie oder in ein blosses Kleinkauen Kantischer Sätze und Formeln auszuarten. Nimmt es sich nun aber in „Kantstudien" nicht etwas seltsam aus, wenn man darin wie Adickes im erwähnten Aufsatz über die mit der neueren Kantbewegung verbundene Gefahr der Versimpelung, Zersplitterung und Kleinigkeitskrämerei jammert und dem gegenüber von einer „kommenden goldenen Zeit" schwärmt, wo der Strom der Kantbewegung wieder mehr eingedämmt sei? Da ist es doch gewiss ratsamer, dasjenige, was mehr im Sinne der älteren noch jugendfrohen und mutigen Beschäftigung mit Kant sein würde, nämlich das Hinarbeiten auf ein endgültiges System der Philosophie, mit Entschiedenheit ins Programm der Zeitschrift aufzunehmen und sich so der drohenden Gefahr geradezu entgegenzuwerfen.

•

Noch hätte Recensent gern gesehen, wenn unter die Zwecke der „Kantstudien“ auch Bemühungen für Lösung derjenigen Aufgabe aufgenommen wären, welche nach häufigeren Äusserungen Kants vorzüglich als seinem Sinne entsprechend zu bezeichnen ist: nämlich Versuche der Umgiessung des ganzen Kantischen Werkes und seiner Teile in eine ganz andere, neue Form. Wenn Kant einmal meint, dass sich noch mehrere „Künstler“ an seinem Unternehmen versuchen müssten, so hat er damit jedenfalls auf mehr als eine bloss äusserlich glattere, gleichsam mehr geleckte Darstellung hinweisen wollen. Dass sein Werk bereits in seiner Form bleibenden Bestand haben werde, scheint sogar Kant nach einer aus seinem Nachlass veröffentlichten Notiz überhaupt nicht erwartet zu haben.

Das Eintreten für die letzterwähnte Aufgabe dürfte sich, beiläufig, als ein zweites wirksames Mittel empfehlen, um dem Versinken in die Kleinigkeitskrämerei blosser Kantphilologie zu wehren.

Der neuen philosophischen Zeitschrift, die dem deutschen Namen im Anschluss an ein grosses deutsches Unternehmen der Vergangenheit neue Ehre für die Zukunft in Aussicht stellt, ist eine freundliche Aufnahme und thätige Unterstützung von seiten des Publikums zu wünschen. Dr. H. Romundt.

E. Bodemann. Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover. Hannover u. Leipzig, Hahn. 1895. V u. 339 S. gr. 8°. 7 M.

Als dritten und letzten Teil seines Katalogs hat Bodemann ein Verzeichnis der Leibniz-Handschriften herausgegeben. Mit minutiöser Genauigkeit sind hier Titel, Inhalt und Schreiber nicht nur der grösseren abgeschlossenen Aufsätze und Werke, sondern auch der zahllosen Entwürfe, Zettel u. s. w. angegeben. Einzelnes ungedruckte, das mit immer mehr verblassender Tinte geschrieben ist, wird im Wortlaut mitgeteilt, so eine Reihe von deutschen und lateinischen Gedichten. Entsprechend der Universalität von Leibniz berührt die Sammlung alle Gebiete des menschlichen Wissens, Theologie, Naturwissenschaften wie Kriegskunst und politische Geschichte. Wir müssen uns darauf beschränken, aus dem Inhalt, der in 41 Abteilungen gegliedert ist, flüchtig auf dasjenige hinzuweisen, was für die Bestrebungen unserer Gesellschaft am meisten Interesse bietet. Das dürften einmal die umfangreichen Bände sein, in denen die Irenica enthalten sind. Neben Aufsätzen und Briefen von Leibniz ist hier eine Sammlung von Schriften und Briefen anderer Verfasser über diesen Gegenstand verzeichnet, so von Molan, Jablonski, Alberti, Spener u. s. w. Daneben heben wir die zahlreichen Stücke hervor, die sich auf die eifrigen Bestrebungen Leibniz' beziehen, Akademien in Wien, Berlin, Dresden, Petersburg zu gründen. Gerade diese sind allerdings schon fast alle eingehend benutzt und gedruckt. Nicht nur für den Leibnizforscher, sondern für jeden, der sich mit der Geistesgeschichte seiner Zeit beschäftigt, bietet das Buch eine wertvolle Zusammenstellung. L. M.

Geschichte der deutschen Litteratur in Böhmen bis zum Ausgange des 16. Jahrhunderts. Von Dr. Rudolf Wolkan. Prag, k. u. k. Hofbuchdruckerei A. Haase. 1894. XVI u. 538 S. Lex. 8°. 20 M.

Zu den charakteristischen Zeichen der wissenschaftlichen Bewegung unserer Zeit gehört das Erscheinen von zusammenfassenden Darstellungen, die den Stand der Erforschung kennzeichnen und Anregungen zu weiteren Studien geben. Unter diesen Arbeiten nimmt das vorliegende Werk einen hervorragenden Platz ein. Der Verfasser hat seine gründliche Kenntnis der deutschen Litteratur in Böhmen schon in wichtigen Veröffentlichungen bethätigt und beweist sie auch hier namentlich in den beinahe 70 grosse, enggedruckte Seiten füllenden Anmerkungen. Einen doppelten Zweck verfolgt die Arbeit. Sie will Nachfolger wecken, die mit gleicher Liebe der Erforschung des Kulturlebens der Deutschen in Böhmen und ihrer litterarischen Bestrebungen sich widmen. Als besonders fruchtbare Gebiete werden Pädagogik und Humanismus bezeichnet. Ausserdem soll das Interesse für die deutsche Litteratur Böhmens auch weiteren Kreisen erschlossen werden. Denn ausser einzelnen mittelalterlichen Namen und der reformatorischen Persönlichkeit des Mathesius war wenig aus jener bekannt. Dieses zweite Ziel dürfte der Verfasser um so mehr erreichen, als die Darstellung sich durch anziehende Form auszeichnet. In 6 Abschnitte hat der Verfasser den Stoff eingeteilt. Der erste behandelt die Entwickelung des Deutschtums in Böhmen; er ist übrigens — gegenüber der bescheidenen Meinung des Verfassers — durch Neuwirths vortreffliche Einleitung zu seiner Geschichte der deutschen Kunst in Böhmen nicht überflüssig geworden. Aus dem 2. Abschnitte, der das Schulwesen behandelt, sei als neuer Gesichtspunkt in der Darstellung die entscheidende Wendung im 16. Jahrhundert hervorgehoben, wo das Schulwesen sich von der Oberaufsicht der Prager Universität frei macht und auf eigene Füsse stellt. Es folgt die Darstellung des Humanismus, die namentlich auch die Beziehungen Böhmens zu den Nachbargebieten in gelungener Weise zur Darstellung bringt. Erwähnt sei als einziges Beispiel Paul Niavis, der, als Lehrer wie als Stadtschreiber thätig, die Ziele des Humanismus in Sachsen und Böhmen vertrat, eine Reihe von Freunden besass und zahlreiche Schriften verfasst hat. Aus dem folgenden sei noch der 6. Abschnitt hervorgehoben, der beinahe die Hälfte des Buches umfasst und die Reichhaltigkeit und ausserordentliche Mannigfaltigkeit der reformatorischen Litteratur auch in Böhmen zeigt. Mit Spannung darf man dem vom Verfasser in Aussicht gestellten Buche über den Einfluss der deutschen Litteratur auf die tschechische entgegensehen; auch die Studie über die Metrik dürfte für die Geschichte der Dicht- und Verskunst über Böhmen hinaus von Wichtigkeit sein. Hervorgehoben sei noch die schöne Ausstattung, die die Verlagshandlung dem Werke hat angedeihen lassen. **Georg Müller.**

A. Carnap, geb. Dörpfeld, Friedrich Wilhelm Dörpfeld. Aus seinem Leben und Wirken. Gütersloh, C. Bertelsmann 1897. VII u. 664 (mit einem Bildnis D.'s). geb. Mk. 6.

Als Dörpfeld einst an einen süddeutschen Freund die Aufforderung richtete: schreiben Sie Ihre Biographie!, begründete er seinen Wunsch mit den Worten: „Ihr Leben ist so reich und instruktiv für Jung und Alt, wie es nicht viele giebt. Reich in jedem Betracht und darum auch lehrreich in jedem Betracht. Es wäre ein grosser Schade, wenn es unbeschrieben bliebe" (S. 586). Das Wort trifft, so sehr sich auch der bescheidene Mann gegen ähnliche an ihn gerichtete Aufforderungen sträubte, in seinem Vollsinn für Dörpfelds eigenes Leben zu. Darum begrüssen wir mit Freuden die vorliegende Biographie, in der seine älteste Tochter, die gleichgesinnte Mitarbeiterin in seiner Berufsarbeit und die treue Pflegerin seines Alters, warmherzig und verständnisvoll das Leben und Wirken des entschlafenen Vaters geschildert hat. Wer bis dahin nur die fachwissenschaftlichen Arbeiten Dörpfelds kennen gelernt hat und ihn als selbständigen Forscher auf pädagogischem Gebiete schätzt, der wird ihn aus dieser Lebensbeschreibung als Menschen lieben lernen und klarer verstehen, wo bei ihm die starken Wurzeln seiner Kraft ruhten, die sich auch in dem gebrochenen Körper des Leidgeprüften unermüdlich thätig erwies. Und wer das Buch mit steigender Teilnahme liest, ohne Dörpfelds Schriften vorher gekannt zu haben, bei dem wird sicher der Wunsch wach werden, auch aus seinen eigenen Schriften Antrieb und Belehrung zu schöpfen; und so wird, wie Dörpfeld es gelegentlich in seiner anschaulichen Bildersprache ausdrückte, diese Lebensbeschreibung auch „der beste Vorspann" für seine Schriften sein und zur Verbreitung seiner bedeutsamen pädagogischen Gedanken und zur Klärung in Fragen der Erziehung überhaupt beitragen.

Die beiden Richtungen im geistigen Leben seiner bergischen Heimat, die höchst anziehend mit liebevollem Eingehen in ihre Eigenart und durch Vorführung besonders klar ausgeprägter Beispiele in den ersten Abschnitten behandelt werden, scheinen sich in Dörpfeld zu höherer Einheit verschmolzen zu haben: Tersteegensche Innerlichkeit und Gemütstiefe und Klarheit und Schärfe des Denkens, verbunden mit dem Streben, alles, was das Innere erfüllt, ins werkthätige Leben zu übertragen. Daraus erklärt es sich, dass der Mann, dem Klarheit und Anschaulichkeit als eins der höchsten Ziele vor Augen schwebte, es doch unbefangen als ein wichtiges Merkmal aller „Lichtmenschen" bezeichnet, dass ihre Gedanken und Darstellungen häufig eine gewisse Dunkelheit, Unbestimmtheit und Unklarheit an sich tragen. Er weiss, es rührt daher, „dass sie beim Schreiben Ringende waren, noch nicht Sieger über alle Finsternisse, und dass sie vermöge ihres stärkeren Verlangens nach Erkenntnis, nach Licht, mit dem Mass von Einsicht, das sie besassen, und womit andere sich gern begnügt haben würden, sich eben nicht begnügten, sondern noch tiefer schauen wollten".

(S. 467.) In diesem Sinne ist er selbst Zeit seines Lebens ein ringender Lichtmensch gewesen, ein Mann der Sehnsucht wie Comenius, „den er oft mit Liebe und Verehrung genannt, zu dessen Studium er seine Amtsgenossen anzuregen und zu begeistern wusste", und dessen Bildnis deshalb in seiner Stube im Wupperfelder Schulhaus über dem Sopha an einem Ehrenplatze hing. (S. 390 ff.) Gerade dies unablässige innere Ringen verleiht seinem Lebensgange, so wenig es äusserlich an grossen Schicksalen und Ereignissen bietet, einen besonderen Reiz. Vor aller Einseitigkeit war er dadurch von selbst geschützt. Wohl stand er mit den Bewohnern des nahen Pfarrhauses während seiner Wirksamkeit als Rektor in Barmen-Wupperfeld in nachbarlichem, ja freundschaftlichem Verkehr, mit Männern wie Leopold Schultze und Emil Frommel, aber seine Eigenart wurde dadurch auf religiösem Gebiete ebensowenig beeinträchtigt wie auf pädagogischem Gebiete durch persönliche Berührung mit Pädagogen wie Schürmann, Landfermann, Frick und Rein, die alle offen bekannten, mannigfache Anregungen von dem schlichten Rektor auch für ihr Wirken in anderem Kreise empfangen zu haben. — Ein schönes Wort Tersteegens pflegte Dörpfeld gerne zu gebrauchen (vgl. S. 225): „Der Christ muss sein wie ein Zirkel. Wenn der eine Zirkelfuss feststeht, so mag der andere so weit ausgreifen, wie er will, — immer wird er einen vollkommenen Kreis beschreiben". Und dies Wort ist thatsächlich der Leitstern für sein eigenes inneres Leben gewesen. „Mit Taulerus," bekennt er einmal in einem Briefe (S. 413), „und Thomas von Kempen bin ich gut katholisch, mit Dr. Luther und Johann Arnd gut lutherisch, mit Tersteegen gut reformiert und mit Melanchthon, Spener, Bengel und Oetinger gut unionistisch; kurz: ein guter deutscher evangelischer Christ." Manches schiefe Urteil über das Wupperthal wird zweifellos eine Berichtigung durch die vorliegende Lebensbeschreibung erfahren. Höher aber schlagen wir es noch an, dass die unglaublich verworrenen Anschauungen über die Volksschule hier auf dem einfachsten und wirkungsvollsten Wege abgeklärt werden, nämlich durch liebe- und lebensvolle Schilderung der Schulthätigkeit Dörpfelds in Barmen. Vorbildlich bleibt zwar nicht das Patriarchalische der Verhältnisse, die Dörpfeld 1849 dort vorfand, wohl aber der Charakter der Familienhaftigkeit und Naturwüchsigkeit, für den Dörpfeld mit vollem Recht stets bis zu seinem pädagogischen Testament über „das Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung" eingetreten ist. Vorbildlich bleibt vor allem auch die hohe, edle Auffassung von seinem Beruf, die der junge Rektor in unermüdlicher Arbeit ebenso entschieden bethätigte, wie sie später der ergraute Meister der Pädagogik zu verbreiten sich bemühte. Vorbildlich bleibt schliesslich die grosse didaktische Kunst, die er beim Unterricht entfaltete dank der klaren Einsicht in das Seelenleben seiner Schüler und dank der kostbaren Gabe einer wunderbaren Anschaulichkeit seiner Ausdrucks-

weise. Unzweifelhaft steckte in Dörpfeld ein Stück von einem Dichter. Wir denken dabei nicht an das Lied vom deutschen Dreiklang (S. 495 f.), in dem er einst im Sommer 1866 die künftige Einheit Deutschlands wie ein Seher verkündet hat, sondern an den künstlerischen Tiefblick, mit dem er, der innige Freund der Natur, jede Erscheinung als Symbol des geistigen Lebens zu fassen weiss, und an den fein ausgebildeten Sinn für Schönheit und Klarheit der Form. In seiner ganzen abgeklärten, liebenswürdigen Eigenart zeigt sich Dörpfeld am schönsten in seinen Briefen, von denen eine grosse Anzahl mit geschickter Hand in seine Lebensbeschreibung eingewoben ist. Briefe wie den an den Eisenacher Freund auf S. 22 und an den Sohn, als er in Berlin studiert, auf S. 222 ff. wird jeder mit Freude und Genuss lesen. Sie eignen sich, wie überhaupt fast das ganze Buch, besonders auch zum gemeinsamen Lesen im Familienkreise. Möge darum das Buch eine recht weite Verbreitung finden, die es vollauf verdient.

Elberfeld. **A. Nebe.**

Jacques Parmentier, Professeur à la Faculté des lettres de Poitiers, Histoire de l'éducation en Angleterre. Les doctrines et les écoles depuis les origines jusqu'au commencement de XIX siècle. Paris, Perrin et C^ie^. 1896.

Das klar und sorgfältig geschriebene Buch zerfällt in zwei Abteilungen, deren erste die einflussreichsten pädagogischen Schriftsteller bis auf Chesterfield, deren zweite die wichtigsten englischen Schulen behandelt. Ein Anhang bringt einen Essai über den bedeutendsten pädagogischen Geschichtsforscher der Engländer, Robert Herbert Quick, der (nebenbei bemerkt) bis zu seinem Tode Mitglied der Comenius-Gesellschaft gewesen ist. Das erste Kapitel behandelt einen Spanier, der freilich längere Zeit in England gelebt hat und dem der Verfasser, welcher bei der Beurteilung desselben u. a. auf F. A. Langes Darstellung in dem vorzüglichen Artikel Vives der Schmidschen Encyklopädie sich bezieht, einen wesentlichen Einfluss auf die englischen Pädagogen zuschreibt. Der Verfasser hat es sich zu einer Hauptaufgabe gemacht, sozusagen die Genealogie der pädagogischen Ideen aufzustellen; doch geht er dabei ungeachtet seiner eigenen vorsichtigen Bemerkung auf S. 87 hier und da wohl ein wenig weit. Wenn etwa zwei Pädagogen den Wunsch aussprechen, dass Schulen in gesunden Gebäuden, wo möglich an stillen Plätzen untergebracht werden möchten, so braucht diesen Gedanken doch nicht gerade der eine vom andern entnommen zu haben. Das zweite Kapitel behandelt einen bis dahin ziemlich unbeachteten Schulmann: Sir Thomas Elyot, dessen Verdienste namentlich in der nachdrücklichen Betonung der Wichtigkeit rationeller körperlicher Erziehung bestehen. Kapitel III und IV behandeln Roger Asham und Richard Mulcaster, von denen der erstere ja als Lehrer der Königin Elisabeth, die ihn hoch schätzte, bekannt ist. Man sieht hier, dass die modernen, nach Hamilton und

anderen genannten Methoden des fremdsprachlichen Unterrichts im Grunde schon uralt sind. Mulcaster wird in Bezug auf die Grundsätze eines rationellen realistischen Unterrichtsganges als ein Vorgänger des Comenius und Ratichs hingestellt, wie im fünften Kapitel John Brinsley als ein solcher Lockes erscheint. Das sechste Kapitel behandelt einen Mann, der als Dichter und Politiker Weltruf besitzt, während er als pädagogischer Schriftsteller kaum bekannter als die vorgenannten sein dürfte: Milton. Auch muss man sagen, dass sein Brief über Erziehung mehr den Charakter einer pädagogischen Utopie trägt. Den von anderen angenommenen Einfluss des Comenius auf Milton will Parmentier nicht gelten lassen; auch ist seine eigne Ansicht eher einleuchtend, dass Milton vielmehr von Rabelais angeregt sei. Gewiss ist, dass der vom Dichter vorgeschriebene Lernstoff auf einen Pantagruelischen Geistesmagen berechnet erscheint. Auch bei Locke nimmt der Verfasser den Einfluss des grossen französischen Humoristen, noch mehr aber den Montaignes an, wie er andrerseits wieder eine bedeutende Einwirkung des berühmten englischen Denkers auf Rollin und Rousseau nachweist. Auch in Lord Chesterfields noch immer gelesenen Briefen an seinen Sohn findet Parmentier die Spuren Lockes. In dem zweiten Teil des Buches geht der Verfasser weiter zurück als im ersten. Er giebt hier in fünf Kapiteln eine übersichtliche Schilderung des englischen Schulwesens von der ältesten Zeit bis ins 18. Jahrhundert. Auf S. 239 werden die Beziehungen John Durys und William Pettys zu Comenius leider sehr flüchtig berührt. Der Anwesenheit des letzteren in England war schon S. 121 ff. bei Milton gedacht worden. — Bezeichnend ist es, dass in dem ausführlichen Quellenverzeichnis, das dem Buche beigegeben ist, weit mehr deutsche Schriften als französische, ja wenn man von den Werken der besprochenen Pädagogen selbst absieht, mehr als englische aufgeführt sind. Auch die Mitteilungen der C.G. sind dem fleissigen Verfasser nicht fremd (s. S. 126).

Einbeck. **O. A. Ellissen.**

Jana Amosa Komenského Orbis pictus, svět v obrazích, die Welt in Bildern, le monde en tableaux. Nezměněny otisk vydání z r. 1883 (= Unveränderter Abdruck der Ausgabe von 1883) v Praze 1896.

Die älteren Ausgaben dieses viersprachigen (lat., tschechisch, deutsch und französisch) Orbis pictus von 1846 an sind in der Übersicht über die böhm. Comeniuslitteratur seit 50 Jahren M.H. d. C.G. I. S. 84 angegeben. Dem Text ist eine kurze Lebensskizze des Comenius „nach Palacký und Zoubek" von Voj. Lešetický vorausgeschickt (S. V—XIII). Dann folgt die Vorrede (S. XIV—XVI), unterschrieben: Königgrätz 8. August 1883, Josef Černý und Jan Korlík. Sie besteht ihrem grössten Teil nach aus einem Wiederabdruck der ursprünglichen Vorrede des Comenius. Im Hinblick auf die vorliegende Ausgabe schreiben die Herausgeber: „Die Absicht

des Comenius hätte durch einen unveränderten Abdruck des alten Textes nicht erreicht werden können. Soll der Orbis pictus wirkliches Wissen vermitteln und dazu in solchem Umfang, dass nichts wesentliches fehlt, so darf man die Wandelungen nicht unberücksichtigt lassen, die sich im Lauf von mehr als 2 Jahrhunderten auf allen Gebieten des menschlichen Wissens vollzogen haben". Die Herausgeber haben sich deshalb nicht darauf beschränkt, das Werk mit neuen Bildern auszustatten und die Sprache zu modernisieren, sondern die Reihenfolge der Abschnitte und unzählige Einzelheiten im Text mussten den heutigen Anschauungen entsprechend verändert, vieles andere, wie die Erwähnung der Eisenbahnen, Dampfschiffe u. dergl., musste hinzugefügt werden. Wir haben es hier also nicht mit einer im geschichtlichen Interesse veranstalteten Ausgabe des ursprünglichen Orbis pictus zu thun, sondern mit einem für den praktischen Gebrauch bestimmten Lehrbuch. Wenn auch gewiss die Grundsätze, nach denen der Orbis pictus gearbeitet ist, von epochemachender Bedeutung waren und auch heute noch als die richtigen gelten, so ist es doch fraglich, ob dieses Buch selbst noch heute als Lehrbuch empfohlen werden kann. Es ist in seiner Anlage für unsere heutigen Bedürfnisse viel zu umfassend und darum viel zu wenig ins einzelne gehend; es bietet für jede Altersstufe teils zu viel, teils zu wenig. Schon die kleinen schwarzen Bilder des Orbis pictus halten den Vergleich nicht aus mit den vorzüglichen bunten Bilderbüchern, die unseren Kindern heute zu Gebote stehen. Und wer wird heute an der Hand des Orbis pictus Französisch lernen, da wir viel bessere, im Grunde nach demselben Prinzip gearbeitete Konversationsbücher und „Methoden" besitzen. Die Thatsache, dass erst nach 13 Jahren ein neuer Abdruck dieses Werkes nötig wurde, deutet doch wohl auch darauf hin, dass es trotz der von den Herausgebern darauf verwandten Mühe nicht mehr ganz den Bedürfnissen unserer Zeit entspricht. J. Müller.

# Litteraturbericht.

Die neue Ausgabe der Physik (Naturkunde) des Comenius, welche Herr Direktor Dr. **Reber** in Aschaffenburg besorgt hat (Joh. A. Comenii Physicae ad lumen divinum reformatae Synopsis etc. cum versione Germanica edita et notis illustrata a Dr. Josepho Reber. Gissae, Sumptibus Emilii Roth 1896) hat bereits eine Reihe freundlicher Besprechungen und Anzeigen (s. Beilage zur Allg. Zeitung Nr. 114 von 1896 von S. Günther) gefunden. Nachdem die uns von sach-

verständiger Seite seit Monaten zugesagte Besprechung trotz wiederholten Ersuchens nicht zugegangen ist, haben wir uns entschliessen müssen, die Sache in andere Hände zu legen und hoffen nun, im nächsten Heft auf das Buch zurückzukommen. K.

An vielen Orten sind die Mitglieder und Freunde unserer Gesellschaft an der Arbeit, um den Ideen des Comenius, sei es durch besondere Schriften, durch Aufsätze oder durch neue Ausgaben seiner Werke Eingang zu verschaffen. Vieles ist bereits erschienen, vieles andere ist in Vorbereitung. Aus Saros-Patak schrieb uns vor einiger Zeit Herr Seminar-Direktor **Ludwig Dezsö** (D.M. der C.G.), dass er eine ungarische Übersetzung der „Grossen Unterrichtslehre" angefertigt hat und dass der Druck des Buches bereits ziemlich weit vorgeschritten ist. Vor kurzem ist das Buch erschienen, und es ist zu erwarten, dass es den Anknüpfungspunkt für weitere Arbeiten in ungarischer Sprache bilden wird. Man wird sich dort erinnern, dass Comenius einst dem Volke der Ungarn nah gestanden hat. K.

In der Educational Review (Nov. 1896) weist Prof. **Will. S. Monroe** die von Mather aufgestellte Behauptung, dass Comenius zum Präsidenten des Harvard-College in Amerika ausersehen gewesen und berufen worden sei, als unhaltbar zurück. M.

In den deutsch-evangelischen Blättern (Heft 12) finden wir einen vortrefflichen Aufsatz von **J. Jüngst** über Phil. Jak. Speners Bedeutung für die Entwicklung der wissenschaftlichen Bildung in Deutschland. Der Verfasser sieht ab von der wichtigsten Wirksamkeit Speners, die ja auf dem Gebiete der Theologie und Religion liegt, und betrachtet seinen Einfluss unter einem allgemeineren Gesichtspunkt. Zu diesem Zweck schildert er zunächst den Durchschnittsstand des damaligen Wissenschaftsbetriebes, der ganz in den Fesseln und im Dienste einer Theologie lag, die völlig im mittelalterlichen Scholastizismus befangen war. Die enge Verbindung zwischen der Theologie und der aristotelischen Philosophie, die damals wieder bestand, beherrschte das ganze Universitätsleben. Die wenigen freien Geister, die sich von diesen Banden frei gemacht hatten, standen ausserhalb der Universitäten. Spener griff nun die feste Position des Aristotelismus in ihrer eigentlichen Stärke an, indem er eine völlige religiöse und theologische Interessenverschiebung herbeiführte. „Indem er so für die Theologie das Joch des Aristoteles abwarf, befreiten sich auch die andern Wissenschaften von dem dogmatischen Druck, den die Theologie und die Philosophie zur scholastischen Zeit gemeinsam auf das gesamte Denken ausgeübt hatten." Er hat für die Ideen der modernen Geistesbildung auf den Universitäten erst Luft geschafft. M.

Zur Feier des 400jährigen Geburtstages von Melanchthon hat **A. Nebe** eine kurze, populär gehaltene Biographie dieses Mannes

erscheinen lassen (Sammlung pädagogischer Vorträge, hrsg. v. Meyer-Markau IX, 7, Philipp Melanchthon, der Lehrer Deutschlands, von Dr. A. Nebe. Bielefeld, Helmich. 0,75 M.). Der Verfasser betont zunächst die wichtige Thatsache, dass es durch die Persönlichkeit und Wirksamkeit Melanchthons gelang, die Früchte, welche die grosse geistige Bewegung des Humanismus zeitigte, zum Nutzen und im Dienste der Reformation zu verwenden. Im Weiteren schildert er dann vor allem die Bedeutung des grossen Gelehrten als Pädagoge; seine pädagogische Theorie, die sich um die beiden Hauptpunkte, Rückkehr zu den Quellen und Erkenntnis Christi, gruppiert, und seine praktische Thätigkeit auf pädagogischem Gebiet, die er mit unermüdlichem Eifer und staunenswertem Fleisse in seiner Haus- und Privatschule, bei Kirchen- und Schulvisitationen, bei Organisation von höheren und niederen Schulen und in seinem akademischen Amte ausübt. — Es ist erfreulich, dass unter der grossen Fülle von Lebensbeschreibungen Melanchthons, die zum 16. Februar 1897 angekündigt sind (bis jetzt sind allerdings fast ausschliesslich popularisierende Darstellungen bekannt geworden), auch ein Vertreter der Hochschule Halle-Wittenberg auf dem Plan erschienen ist, nämlich kein geringerer als der greise Willibald Beyschlag. Die Schrift ist im Verlage von Paul Waetzel in Freiburg i. Br. erschienen und wird zum Preis von 1 M. in den Handel kommen. Wir hoffen, später eine Anzeige davon bringen zu können. K. u. M.

Die bedeutende Einwirkung, welche Pestalozzi auf die Neugestaltung des preussischen Volksschulwesens ausgeübt hat, führt **Br. Gebhardt** in seiner Schrift „Die Einführung der Pestalozzischen Methode in Preussen“ (Berlin 1896. R. Gaertners Verlagsbuchhandlung. H. Heyfelder) vor. Auf grund eines reichen urkundlichen Materials, das er teilweise abdruckt, schildert er, wie schon Ende des vorigen Jahrhunderts von Preussen aus mit dem grossen Pädagogen angeknüpft wurde. Bei der Neuorganisation des gesamten Staatswesens waren es dann vor allem Süvern und Nicolovius, die für die Reform und Ausgestaltung des Volksschulwesens eifrig thätig waren und durch Sendung von jungen Leuten nach Ifferten, sowie durch Berufung von Zeller als Organisator das Werk durchführten.

Wir weisen auf eine Publikation **Weniger's** in der Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte N. f. 10. 1 u. 2 S. 245 ff. hin, die die Einführung der Methode Wolfgang Ratichs an dem Gymnasium in Weimar 1618—1650 behandelt. Erläuterungen sollen im nächsten Jahrgange der Zeitschrift folgen.

Im 25. Jahresberichte des Kaiser Franz Josefs-Staats-Gymnasiums zu Freistadt in Oberösterreich veröffentlicht der k. k. Professor **Josef Jäkel** eine Abhandlung „Zur Frage über die Entstehung der Täufergemeinden in Oberösterreich“ (Freistadt 1895). Die „Täufer“ in Oberösterreich (Linz, Steyer, Freistadt, Gallneukirchen u. s. w.)

haben es nie zu dauernder Gemeindebildung gebracht, haben keine bedeutenden Wortführer unter sich besessen, und sind der Verfolgung meist sehr rasch zum Opfer gefallen. Es lässt sich aus den Aussagen der Gefangenen wenig sicheres über ihre Lehre feststellen, offenbar aber ist die Übung der Spättaufe hier durch Hans Hut begonnen worden. Jäkel führt aus, dass ein Beweis für die Abstammung der um 1527 hingerichteten und ausgerotteten „Täufer" mit den oberösterreichischen „Waldesiern" nicht erbracht sei; vielmehr bezeugten diese Täufer selbst ihren Zusammenhang mit den nürnbergischen und augsburgischen Täufern, vor allem mit Hut. „Wie Hut etwas mit den Waldesiern gemein habe, müsste erst gezeigt werden" (S. 36). Man kann den Ausführungen Jäkels, soweit es sich um diese Punkte handelt, nur beistimmen. K.

Zwei kürzlich erschienene Publikationen zur Geschichte des Täufertums in Bayern sind zu verzeichnen. **Chr. Meyer** teilt in der Zeitschr. f. Kirchengesch. XVII, 1. 2. mit: „Aigentliche beschreibung der handlungen, so sich mit den widerteufern zu Augspurg zugetragen und verlaufen hat, wie volgt, aus den Jahren 1527 u. 28". Der unbekannte Verfasser urteilt bemerkenswert unparteiisch über die Täufer, die „nichts thäten dann das Evangelium lehren, redeten davon und unterwiesen einander im Wort Gottes. Es zog sich all ihr Ding auf fast grosse Hilf, dass jedermann dem andern thon solt aus brüderlicher Liebe. Und wo nit zu besorgen gewesen, dass ander Ding dahinter gesteckt, so möchte bei dem gemeinen Mann nicht anders gedacht sein, die Sach wäre ganz gut und recht". Wir erfahren die Namen der Führer und der hervorragenden Bekenner, unter denen die Zunftmeister der Höcker und der Zimmerleute waren, und näheres über den Tod des Hans Hut und des Eitel Hans Langemantel.

Das Protokoll über das Verhör eines andern sog. Wiedertäufers, Georg Wagner von Emering, der 1527 in München verbrannt wurde, macht **G. Müller** in den Beiträgen zur bayer. Kirchengeschichte 2. Bd. Heft 6 bekannt. Wagner glaubte nicht, dass ein Priester Sünden vergeben könne, dass Gott im Sakrament des Altars sei, die Hostie sei nichts anderes als ein Brot, dass die Taufe von Gott eingesetzt sei, auch nicht zur Seligkeit nötig und dienlich. Er war zu seiner Überzeugung gekommen, während er Angestellter des Klosters Fürstenfelde war, und hatte sie unter Nachbarn und Freunden verbreitet. Als er sich aber weigerte, sein Kind taufen zu lassen, war er von dort vertrieben worden. M.

Aus dem fünften Zehnt der Geschichtsblätter des deutschen Hugenottenvereins, das die Geschichte der Hugenotten-Kolonien in Lippe, Wesel, Hildburghausen und Frankfurt a. O. behandelt, heben wir besonders Heft 2—4 hervor, in welchem **Cuno** die Geschichte der wallonisch- und französisch-reformierten Gemeinde zu Wesel er-

zählt. Die Ereignisse in dieser Gemeinde, die seit 1544 bestand, sind charakteristisch für die Geschichte der Gegensätze zwischen den verschiedenen Konfessionen; unter den zuerst eingewanderten Wallonen fanden sich anabaptistische Elemente. M.

Im siebzehnten Jahrgang des Jahrbuches der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich setzt **Th. Unger** seine Arbeit über eine Wiedertäufer-Handschrift des XVII. Jahrhunderts fort. Er druckt je ein Täuferlied ab, das sich auf Hinrichtungen in der Schweiz, in Steiermark und in Tirol bezieht. Aus dem Inhalte desselben Jahrganges erwähnen wir ferner die Abhandlung von **H. Becker,** der auf die engen Beziehungen hinweist, die zwischen Zerbst und den böhmischen Protestanten am Ende des XVI. Jahrhunderts bestanden. Er behandelt die Ordinationen böhmischer Pastoren, die von 1583—1609 in Anhalt stattfanden. M.

Im Litterar. Zentralblatt Nr. 1 finden wir die Besprechung eines Werkes, das „uns in die Geburtszeiten der Reformation einführt und uns die Bemühungen vor Augen stellt, mit denen die Väter der Kirchenverbesserung die evangelische Kirche in gottesdienstlicher Hinsicht von der des Mittelalters und ihren hierachischen Missbildungen los zu lösen sich bemüht haben": **Julius Smend,** die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe. Göttingen 1896.

Aus dem VI. Jahrgange der Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte erwähnen wir besonders Heft 1, das Pestalozzi gewidmet ist. Seyffarth giebt in ihm die Publikation einiger Stellen eines Manuskriptes von Pestalozzi, die seine Gedanken über die Idee der Elementarbildung und über seine Erziehungsversuche betreffen; Israel veröffentlicht Aufzeichnungen von Karl Julius Blochmann über die Feier des 67. Geburtstages Pestalozzis; und endlich folgen umfangreiche Ergänzungen zu A. Israels Pestalozzi-Bibliographie von Aron und Israel.

Aus dem IV. Bande der Zeitschrift für Kulturgeschichte, auf die wir unsere Leser hinweisen, da sie manchen wichtigen Beitrag auch zur Geistesgeschichte bringt, heben wir einen Aufsatz von **Bömer** hervor. Derselbe behandelt die Beziehungen der deutschen Humanisten zum weiblichen Geschlecht und entrollt ein wenig anmutendes Bild von der Freiheit der Sitten und Anschauungen, die in der Renaissancezeit wie überhaupt, so auch unter den deutschen Gelehrten geherrscht hat. M.

# Nachrichten.

In einem Referat auf der Darmstädter Generalversammlung des evangelischen Bundes „Protestantismus und Volksschule“ (Deutsch-evangelische Blätter, 21. Jahrg. Heft X) tritt **Beyschlag** mit Nachdruck für konfessionellen Religionsunterricht in der Schule und für die Schulobrigkeit des Staates ein. Wir wollen nur einen Punkt aus dem Vortrage herausgreifen, den es wohl richtig ist, öfter einmal zu betonen; das ist die Thatsache, dass die Volksschule eine Schöpfung des Protestantismus ist, aber nicht der evangelischen Kirche. Während die mittelalterliche Kirche so gut wie gar nichts für die Unterweisung der Jugend geleistet hatte, schaffte die Reformation hier allerdings im Grossen Wandel. Man braucht neben Luther nur die Namen Melanchthon, Brenz, Bugenhagen zu nennen, um sich zu erinnern, wie gross die Verdienste sind, die sich die Reformatoren um das deutsche Schulwesen erworben haben. „Aber ihr Eifer galt der Gelehrten-, der Lateinschule; an eine Elementarschule auf deutscher Grundlage ward nicht gedacht, und die hier und da bestehenden deutschen Bürgerschulen wurden wenig geachtet.“ Selbst Luther hat den Gedanken einer Volksschule noch nicht gefasst. Seinen Kleinen Katechismus, der später das wichtigste Lehrmittel für sie wurde, hat er für die Unterweisung in Haus, Familie und Gemeinde, nicht für eine Schule geschrieben. Die kümmerlichen Anfänge eines Volksunterrichts, der sich daraus entwickelte, dass dieser Katechismus den Kindern von den Küstern eingebläut wurde, gingen bald in den Kriegswirren unter. Aber gleichzeitig tauchten neue Ideen auf, die nicht nur Forderungen blieben, sondern auch Männer fanden, die sie in die Wirklichkeit umsetzten. Die edle Gestalt des Amos Comenius ist es, von deren Wirksamkeit das neue Leben auf diesem Gebiete seinen Ausgang genommen hat. Beyschlag wird den Zielen und Gedanken, der Bedeutung dieses Mannes mit wenigen, aber treffenden Worten gerecht. Er schildert sie und schliesst: „Die ganze neue Pädagogik, das ganze deutsch-christliche Volksschulideal keimt in diesen Ideen des Comenius“. Ihm folgen Spener und Francke, Rochow und Pestalozzi; und vor allem der protestantische Staat leiht den Bestrebungen dieser Männer seinen mächtigen Arm, ohne den auch diese Einzelnen nur wenig vermocht hätten. Die deutsche Volksschule, einer der Grundpfeiler unseres nationalen Lebens, erwuchs auf dem Boden geistiger Freiheit und Fortschritts, den die Reformation bereitet hatte, aber sie ist kein Werk der amtlichen evangelischen Kirche. **M.**

Unter dem Titel: „Reformation und Täufertum in ihrem Verhältnis zum christlichen Prinzip“ veröffentlicht **D. H. Lüdemann,**

Professor der Theologie an der Universität Bern (Verlag von W. Kaiser, Bern 1896), eine Schrift, die sich im Wesentlichen gegen die von mir vertretene Auffassung der Reformationsgeschichte richtet. Es ist an sich ja nur erwünscht, wenn die hier in Betracht kommenden wichtigen grundsätzlichen Fragen von allen Seiten her (Lüdemann vertritt den Standpunkt des Protestanten-Vereins, in dessen Dienst er früher als Reiseprediger gestanden hat) beleuchtet und erörtert werden. Indessen kann eine solche Erörterung doch nur dann fruchtbringend wirken, wenn der Verfasser neue Gesichtspunkte beibringt und die ohnehin schwierigen Fragen in sachlicher Art behandelt. In beiden Beziehungen erfüllt Lüdemanns Schrift die Erwartungen nicht, die man an eine solche Arbeit stellen muss. Insbesondere weist die Schrift eine solche Ungehörigkeit des Tones sowohl in der Beurteilung der geschichtlichen Richtungen, die er bekämpft, wie der lebenden Personen, deren Arbeiten er bespricht, auf, dass dadurch eine ernste Zurückweisung erforderlich wird. Wir werden uns, so unerfreulich eine solche Arbeit auch ist, der Aufgabe nicht entziehen können, die sich daraus ergiebt. Vielleicht, dass aus dieser Polemik dann doch auch ein sachlicher Gewinn für den Fortschritt unserer wissenschaftlichen Erkenntnis erwächst. Nur auf einen Punkt will ich schon hier den Finger legen. Lüdemann behauptet in Übereinstimmung mit Albrecht Ritschl und seiner Schule, dass die Richtungen, die ich als altevangelische bezeichnet habe — ich fasse darunter Waldenser, Täufer und gewisse Richtungen der nachmals sog. Reformierten (z. B. am Niederrhein) zusammen — nur „angeblich" evangelisch, in Wahrheit aber katholisch gerichtet seien; wahrhaft evangelisch sei nur der Glaube, wie ihn Luther zuerst verkündet und formuliert habe. Darauf will ich nur Folgendes bemerken: In den Kämpfen der Gegenreformation des 16. und 17. Jahrhunderts lässt sich die Beobachtung machen, dass die römische Curie und die Gesellschaft Jesu die Reformierten und die Täufer als die am wenigsten katholisch gesinnten und am weitesten von der katholischen Kirche getrennten Religionsgemeinschaften betrachteten und dass der Clerus überall die Hülfe der Lutheraner zur Niederwerfung gerade dieser Gegner zu gewinnen suchte und vielfach auch wirklich gewann. „Die rechten Lutherischen", schrieb am 7. Februar 1614 Magdalena von Baiern, die Gemahlin des Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm an den Erzbischof von Köln, „sind immer den Katholiken geneigter als den Calvinisten."[1]). So erklärt sich auch die Thatsache, dass im 16. und 17. Jahrhundert lutherische Gegenden, welche unter die Herrschaft der Jesuiten kamen, der Bekehrung weit eher zugänglich waren als reformierte Länder und dass oft Geistliche und Laien den Versuchen der Jesuiten auf halbem Wege entgegenkamen, jedenfalls aber überall, wo sie konnten (nicht bloss auf den Schlachtfeldern Böhmens unter Führung Kursachsens und unter Mitwirkung des lutherischen Landgrafen Ludwig V. von Hessen-Darmstadt) mit den Jesuiten wider die Reformierten und die „Wiedertäufer" gemeinsame Sache machten. Hier könnte man vielleicht sagen: ja, das war im 16. und

[1]) Keller, Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein Bd. III (1895) S. 222.

17. Jahrhundert, in unseren Zeiten aber ist das ganz anders. Es ist anders insoweit, als der Geist der Reformierten (ich erinnere an Schleiermacher) allmählich auch innerhalb lutherischer Kreise hier und da Fuss gefasst hat. Aber es giebt doch zu denken, dass auch in unserem Jahrhundert die strengsten lutherischen Gegenden Deutschlands (ich erinnere an Mecklenburg und Hannover) noch immer die meisten Convertiten im ganzen Reiche stellen und dass überall dort die meisten Kinder aus Mischehen den Katholiken zugeführt werden, wo die lutherische Kirche herrscht.[1])

Es ist nicht ohne Interesse, dass Luther selbst sein ganzes Leben hindurch „Sakramentierer" und „Schwärmer" auf eine Linie gestellt hat. Aus der Überzeugung, dass seine Lehre völlig von der der Reformierten verschieden sei, ging seine Erklärung bei dem Gespräch zu Marburg hervor: „Ihr habt einen anderen Geist als wir". Welcher Art dieser Geist nach seiner Überzeugung war, darüber hat er sich sehr bestimmt ausgesprochen. Zwingli sei nach dem Marburger Colloquium, sagt Luther[2]), ärger geworden denn vorher . . . . . „Darum werde ich gezwungen, keines Schwärmers, er heisse Stenkfeld, Zwingel, Oecolampad, Carlstadt oder wer sie sind die Schwärmer, Brodfresser und Weinsäufer, das ist Christi Lästerer und Feinde, Gemeinschaft anzunehmen, sondern muss weder ihre Briefe, Bücher, Gruss, Segen, Schrift, Namen noch Gedächtnis in meinem Herzen wissen, auch weder sehen noch hören." **Keller.**

---

Die bisher veröffentlichten Kritiken über die in den M. H. der C. G. 1895 erschienene Arbeit Kellers „Comenius und die Akademie der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts" (unter dem Titel: Vorträge und Aufsätze aus der C. G. 3. Jahrgang, 1. und 2. Stück, auch besonders erschienen in R. Gaertners Verlag, Hermann Heyfelder, Berlin SW., Preis Mk. 1.50) erkennen an (vgl. Theologische Lit.-Ztg. Nr. 6 von 1896, Sp. 164—166; Lit.-Centralblatt 1896 Nr. 31, Sp. 1100—1101), dass diese Forschungen einen Gewinn für die richtigere Erkenntnis einer eigentümlichen Erscheinung im geistigen und gesellschaftlichen Leben des 17. Jahrhunderts ergeben haben, auch wird als erwiesen betrachtet, dass jene Gesellschaften als Vorläufer des Freimaurerordens und der Königlichen Gesellschaften der Wissenschaften anzusehen sind. Um so auffallender ist es, dass sich bis jetzt nur die Theologen und Philosophen, aber nicht die Historiker und Germanisten mit den Ergebnissen dieser Untersuchungen auseinandergesetzt haben. Bei dem hervorragenden Anteil, den

---

[1]) Während der Jahre 1878—1888 hat es in Österreich (ausser Ungarn und der transleithanischen Reichshälfte) unter Evangelischen und Katholischen natürlich zahlreiche Mischehen gegeben. (Im Ganzen hatte die ref. Kirche 20,24%, die lutherische 26,44% gemischte Ehen.) In demselben Zeitraume wurden in den genannten Mischehen Reverse zu Gunsten völlig röm.-kathol. Kindererziehung gegeben: In der böhm.-ref. Diöcese 6,32%, in der mähr.-ref. 3,42%, in der böhm.-luther. 33,92%, in der Wiener ref. 18,37%, in der Wiener luther. 31,6%, in der oberösterr.-luther. 18,18% u. s. w. — Im Ganzen hatte die ref. Kirche in Österreich 5,61, die luther. Kirche 18,69% Reverse zu verzeichnen.

[2]) Walch, Opp. Lutheri XX, 2209.

mächtige Fürsten (z. B. der Grosse Kurfürst u. A.) an den Bestrebungen der älteren freien „Akademien und Sozietäten" genommen haben, hätten die Historiker, auch wenn sie den Begriff „Geschichte" lediglich im Sinne der „politischen Geschichte" gelten lassen, ebenso alle Veranlassung, diesen Fragen näher zu treten, wie die Germanisten, die für die Geschichte der deutschen Litteratur wichtige neue Ergebnisse aus diesen Forschungen gewinnen könnten. Der stille Einfluss der sog. „deutschen Sprachgesellschaften" ist einst ein sehr grosser gewesen; aber die Vertreter der damaligen Wissenschaft an deutschen Hochschulen wussten gar nichts mit ihnen anzufangen und beehrten sie mit grosser Geringschätzung. Das hat zwar die emsige und fruchtbare Arbeit der „Brüder" jener Sozietäten nicht gehindert; aber es scheint doch, dass die Nachfolger jener Vertreter sich noch immer unter den Nachwirkungen jener Auffassungen befinden.

---

Der erste aus dem Hause der Hohenzollern, der als Mitglied der Akademie des Palmbaums nachweisbar ist, ist der Bruder des Kurfürsten Joachim Friedrich und der Sohn des Kurfürsten Johann Georg, **Markgraf Christian,** geb. am 30. Januar 1581. Er bekam 1603 das Markgrafentum Bayreuth, heiratete am 29. April 1604 die Tochter des Herzogs Albrecht Friedrich von Preussen und starb am 30. Mai 1655. Christian befand sich gleichzeitig mit den Fürsten August und Ludwig von Anhalt in Florenz (um 1600), wo damals auch Herzog Johann Friedrich von Württemberg, Pfalzgraf August von Neuburg und die Brüder Christoph und Achatius von Dohna sich aufhielten. Die Fürsten von Anhalt waren bereits in Italien Mitglieder einer Akademie geworden, und es ist sehr wohl möglich, dass dasselbe auch bei anderen Angehörigen dieses Kreises der Fall war; jedenfalls trat auch Christoph von Dohna (1583 bis 1637) schon sehr frühzeitig der Akademie des Palmbaums bei.

---

Es ist in diesen Blättern (M.H. 1896 S. 118) darauf hingewiesen worden, wie dankbar eine Darstellung des Lebens des Grafen Christoph von Dohna und seines Oheims Fabian wäre. Einen kleinen Einblick in die reichen Schätze, die dafür im Dohna'schen Familienarchiv in Schlobitten ruhen, gewährt ein Aufsatz von A. Chroust in den Forsch. z. brandenb. preuss. Gesch. IX, 18. Chroust berichtet über die Briefe, die aus fünf Jahrzehnten um den Anfang des 17. Jahrhunderts stammen. Damals waren von 6 Söhnen des Hauses Dohna vier ausserhalb Preussens in fremden Diensten, in den mannigfachsten Beziehungen und Verbindungen, und der rege Briefwechsel „der Brüder unter sich, mit ihren fürstlichen Herren, ihren Amts- und Standesgenossen, ihren Verwandten, Freunden und Untergebenen" ist noch als eine reiche Fundgrube für den Historiker vorhanden. „Kaum ein berühmter Name, dessen Träger in Kirche, Staat oder Wissenschaft zwischen 1580 und 1620 gewirkt hat, der nicht mit seiner Handschrift in dem ostpreussischen Schloss vertreten wäre." Chroust veröffentlicht in seinem Aufsatze einige Aktenstücke zur Ebenbürtigkeit des litauischen Fürstengeschlechts der Radziwill und zur Geschichte der Einführung des reformierten Bekenntnisses in Brandenburg, an der Markgraf

Ernst von Brandenburg, der vorher Statthalter in den jülichschen Landen gewesen war, grossen Anteil genommen zu haben scheint. **M.**

Der Priester Alfred Ricci, Benefiziat an der Kathedrale von Narni, ein namhafter geistlicher Redner, hat bei seinem kürzlich erfolgten Übertritt zur altkatholischen Kirche Italiens einen Absagebrief an seinen bisherigen Bischof Boccanera geschrieben, der nach dem „Labaro" folgende Stelle enthält: „Ich erhebe meine Stimme desto freier, weil ich schon zur unaussprechlichen Stärkung meiner Seele verschiedene treffliche Männer sehe, die, erfüllt von italienischer Gesinnung, zur Zeit das undankbare Schweigen gebrochen haben, sich schaarend unter das von Heinrich Campello erhobene Banner der katholischen Reform und sich anstrengend, die Gedanken eines Claudius von Turin, eines Arnold (von Brescia), eines Savonarola, eines Marsilius und anderer unserer ausgezeichneten Reformatoren zu erneuern in der Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen, der Überlieferung mit dem Fortschritt, der Religion mit dem Vaterlande". — Es ist erfreulich, dass die Zahl der Männer sich mehrt, die in Arnold von Brescia, Marsilius von Padua u. A. nicht „verderbliche Ketzer", sondern „ausgezeichnete Reformatoren" sehen.

**Comenius und das Perpetuum mobile.** Wir haben in den M.H. der C.G. 1895 S. 48 darauf hingewiesen, dass Joh. Rist (1607—1667), der Stifter des „Schwanen-Ordens an der Elbe", eine Handschrift des „weltberühmten Comenius" besass, die „über das immerbewegliche Treibwerk durch 3 Kugeln ungleicher Grössen" handelte. — Man wolle mit dieser Notiz vergleichen, was wir M.H. 1896 S. 245 mitgeteilt haben. Danach befand sich die Handschrift des Comenius im Jahre 1642 im Besitz von Samuel Hartlieb. Des Comenius Freund, Joachim Hübner, hatte schon im Jahre 1640 von den bezüglichen Arbeiten des Comenius Kenntnis. Wo mögen die Papiere Rists, der bis an seinen Tod Pastor in Wedel bei Altona war, geblieben sein? — Es beweist übrigens diese Beschäftigung des Comenius, dass er zu den Kreisen der sog. Alchymisten nähere Beziehungen besessen haben muss, als bis dahin bekannt ist, denn gerade in den Laboratorien der Alchymisten beschäftigte man sich seit einem Jahrhundert und länger ständig auch mit der Frage des Perpetuum mobile.

Die neuere Litteratur über **Jacob Böhme** scheint, wie wir aus Anfragen an uns sehen, ziemlich unbekannt zu sein. Wir verweisen deshalb auf folgende Schriften: Hamberger, Die Lehre des deutschen Philosophen J. B. (München 1844); H. A. Fechner, J. B. und seine Schriften (Görlitz 1857); Peip, J. B., der deutsche Philosoph (Leipzig 1860); Harless, J. B. und die Alchymisten (Berlin 1870); Martensen, J. B., theosophische Studien (deutsch, Leipzig 1882); Claassen, J. B., sein Leben etc. (mit Auszügen aus seinen Schriften, Stuttg. 1885), 3 Bde. — Eine kleinere, für weitere Kreise bestimmte Lebensbeschreibung wäre ein Bedürfnis und würde gewiss viele Freunde finden.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

# Die Comenius-Gesellschaft

## zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

---

**Mitgliederzahl 1896: 1200 Personen und Körperschaften.**

---

### Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geist des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—5 (1892—1896) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis vierte Jahrgang (1893—1896) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.H. der C.G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt 30—32 Bogen Lex. 8°.

---

### Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten alle Schriften. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

### Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.G., Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

---

### Der Gesamtvorstand der C.G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Archiv-Rat und Geheimer Staatsarchivar, in Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

**Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath**, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

General-Sekretär:

Dr. **Ludwig Mollwo**, Berlin W., Tauenzienstr. 22.

Mitglieder:

**Beeger**, Lehrer u. Direktor der Comenius-Stiftung, Nieder-Poyritz bei Dresden. Dr. **Borgius**, Ep., Konsistorial-Rat, Posen. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. **Höpfner**, Göttingen. Prof. Dr. **Kohlfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, Berlin. **Israel**, Schul-Rat, Zschopau. D. Dr. **Kleinert**, Prof. und Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leenderts**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Markgraf**, Stadt-Bibliothekar, Breslau. D. Dr. **G. Loesche**, k. k. ordentl. Professor, Wien. **Jos. Th. Müller**, Diakonus, Gnadenfeld. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen). Univ.-Prof. Dr. **Nippold**, Jena. Prof. Dr. **Novák**, Prag. Dr. **Pappenheim**, Prof., Berlin. Dr. **Otto Pfleiderer**, Prof. an der Universität Berlin. Direktor Dr. **Reber**, Aschaffenburg. Dr. **Rein**, Prof. an der Universität Jena. Univ.-Prof. Dr. **Rogge**, Amsterdam. **Sander**, Schulrat, Bremen. Dr. **Schneider**, Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **Schwalbe**, Realgymn.-Direktor und Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Dr. **Th. Toeche-Mittler**, Hofbuchhändler, Berlin. Dr. **Waetzoldt**, Reg.- und Schulrat in Magdeburg. **Weydmann**, Prediger, Crefeld.

Stellvertretende Mitglieder:

Dr. **Th. Arndt**, Prediger an S. Petri, Berlin. Lehrer **R. Aron**, Berlin. **Wilh. Böttticher**, Prof., Hagen i. W. **Phil. Brand**, Bankdirektor, Mainz. **H. Fechner**, Professor, Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Gymnasial-Direktor Dr. **Heussner**, Kassel. Dr. **Hermann v. Jireček**, k. k. Ministerial-Rat, Prag. Stadtschulinspektor Dr. **Jonas**, Berlin. **Launhardt**, Geh. Regierungs-Rat und Prof., Hannover. Pfarrer **K. Mämpel**, Seebach bei Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Archiv-Rat Dr. **Prümers**, Staatsarchivar, Posen. Rektor **Rissmann**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier**, Halle a. S. Landtags-Abgeordneter **von Schenckendorff**, Görlitz. **Slaměník**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Univ.-Prof. Dr. **Uphues**, Halle a. S. Freiherr **Hans von Wolzogen**, Bayreuth. Prof. Dr. **Zimmer**, Herborn.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C 2, Burgstrasse.

**Aufträge** und **Anfragen** sind zu richten an **R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,** Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

# Anzeigen.

**Aufnahmebedingungen:** Die gespaltene Nonpareillezeile oder deren Raum **20** Pfg. Bei grösseren Aufträgen entsprechende Ermässigung.

## R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

## Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft.

**(In zwanglosen Heften.)**

Bisher sind erschienen:

I, 1. **L. Keller, Die Comenius-Gesellschaft.** Geschichtliches und Grundsätzliches. 0,75 Mk.

I, 2. **W. Heinzelmann, Goethes religiöse Entwicklung.** 0,75 Mk.

I, 3. **J. Loserth, Die kirchliche Reformbewegung in England im XIV. Jahrhundert und ihre Aufnahme und Durchführung in Böhmen.** 0,75 Mk.

II. 1. **L. Keller, Wege und Ziele.** Rückschau und Umschau am Beginn des neuen Gesellschaftsjahres. 0,75 Mk.

II, 2. **K. Reinhardt, Die Schulordnung in Comenius' Unterrichtslehre und die Frankfurter Lehrpläne.** 0,75 Mk.

II, 3. **L. Keller, Die böhmischen Brüder und ihre Vorläufer.** 0,75 Mk.

III, 1. **L. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts.** 1,50 Mk.

III, 2. **P. Natorp, Ludwig Natorp.** Ein Beitrag zur Geschichte der Einführung Pestalozzischer Grundsätze in der Volksschule Preussens. 0,75 Mk.

IV, 1. u. 2. **L. Keller, Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen.** Untersuchungen zur Geschichte der Waldenser beim Beginn der Reformation. 1,50 Mk.

## Martin Luther.

Festschrift der Stadt Berlin zum 10. November 1883.

Von

**Dr. Max Lenz,**

Professor der Geschichte an der Universität Berlin.

**3. verbesserte Auflage.**

Mit 1 Titelbild. Gr. 8°. 3 M., geb. 4 M.

Ein Werk von bleibender Bedeutung!

## Das Zeichen des Menschensohnes

und

## der Doppelsinn des Jonàzeichens.

**Glossen und Materialien zur Erklärung der Herrensprüche vom „Zeichen".**

(Studien zur vergl. Religionswissenschaft III.)

Von

**D. Dr. Georg Runze,**

Professor an der Universität Berlin.

8°. 4 Mark.

## Deutsche Geschichte.

Von

**Dr. Karl Lamprecht,**

Professor an der Universität Leipzig.

(In 7 Bänden.)

Bisher sind erschienen: die Bände I, II, III, IV, V 1. und 2. Hälfte, sämtlich bereits in 2 Auflagen, zum Preise von je 6 Mk., in Halbfranz geb. 8 Mk.

## Johannes Bünderlin von Linz

und

## die oberösterreichischen Täufergemeinden in den Jahren 1525—1531.

Von

**Dr. Alexander Nicoladoni.**

Gr. 8°. 8 Mk.

### Verlag von S. Hirzel in Leipzig:

## Ein Apostel der Wiedertäufer.

**(Hans Denck † 1527.)**

Von **Ludwig Keller.**

VI u. 258 SS. gr. 8. Preis ℳ 3,60.

Inhalt: Die Wiedertäufer. - Dencks Verbannung aus Nürnberg. — Dencks erstes Glaubensbekenntnis. — Dencks Aufenthalt in St. Gallen. — Die göttliche Weltordnung. - Dencks Flucht aus Augsburg. — Vom freien Willen. Die Verbannung aus Strassburg. — Von der Rechtfertigung durch den Glauben. — Dencks letzte Schicksale.

## Die Waldenser und die Deutschen Bibel-Übersetzungen.

Nebst Beiträgen zur

**Geschichte der Reformation.**

Von **Ludwig Keller.**

V u. 189 SS. gr. 8. Preis: ℳ 2,80.

Inhalt: Vorbemerkungen. — Die altdeutsche Bibelübersetzung. — Der Ursprung der Tepler Bibelübersetzung. — Ungelöste Probleme. — Die Waldenser-Bibel und die Täufer.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

# Monatshefte

der

# Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

**Sechster Band.**

**Drittes und viertes Heft.**

März—April 1897.

Berlin 1897.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

**Hermann Heyfelder.**

SW. Schönebergerstrasse 26.

**Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.**

Alle Rechte vorbehalten.

# Inhalt

des dritten und vierten Heftes 1897.


**Abhandlungen.** Seite

Dr. **Theodor Klähr,** Johannes Duraeus. Sein Leben und seine Schriften über Erziehungslehre (Erster Teil) . . . . . 65

Dr. **Ludw. Keller,** Neuere Urteile über Hans Denck († 1527) . . . 77

Dr. **Georg Ellinger,** Philipp Melanchthons Frühzeit. Beiträge zu einer neuen Biographie (Fortsetzung) . . . . . 99

**Besprechungen** . . . . . 123

Dr. Jos. Reber, Joh. Am. Comenii Phycicae ad lumen divinum reformatae Synopsis etc. (Brügel). — Th. Ziegler, Gesch. der Pädagogik mit bes. Rücksicht auf das höhere Unterrichtswesen (Hochhuth).

**Nachrichten** . . . . . 128

Die Periodenteilung der deutschen Geschichte. — Ein Gedenkblatt zur Feier des 100 jähr. Geburtstags Jacob Böhmes aus dem Jahre 1675. — Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche II. Bd. — Die neue Gesamt-Ausgabe von Luthers Werken und andere ähnliche Unternehmungen.



**Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.**

Die Monatshefte der C.G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. — Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

**Jahresbeiträge,** sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

**Bestellungen** übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4296[b] — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

VI. Band. 1897. Heft 3 u. 4.

# Johannes Duraeus.[1])

## Sein Leben und seine Schriften über Erziehungslehre.

Von
Dr. Theodor Klähr in Dresden.

Von dem trüben Hintergrunde, der uns die Greuel des dreissigjährigen Krieges zeigt, heben sich als Lichtgestalten die Männer ab, welche, beseelt von wahrhaft christlicher Gesinnung, die streitenden Religionsparteien zur Versöhnung aufriefen, welche, allen Gefahren der mit blutigen Kämpfen erfüllten Zeit trotzend, unermüdlich für die Verschmelzung der Bekenntnisse arbeiteten, die sich selbst für ihr Ideal opferten und es, je bitterere Enttäuschungen ihnen die Wirklichkeit brachte, desto glänzender in ihrem Geiste ausgestalteten.[2]) Zu ihnen gehört der Schotte Duraeus (Dury), der sich als Lebensaufgabe stellte, Lutheraner und Reformierte zu vereinigen und dadurch die Erfüllung der Verheissung von einer Herde unter einem Hirten vorzubereiten. Unablässig war er ein halbes Jahrhundert lang, meistens in Deutschland, für diese Idee thätig, um am Ende seines Lebens die völlige Fruchtlosigkeit seines heissen Bemühens und als einzigen Erfolg das gute Zeugnis seines Gewissens zu erkennen.[3]) Seine irenischen Bestrebungen verbanden ihn mit vielen Gleichgesinnten in den verschiedensten Ländern; vor allem brachten sie ihn in intime Berührung mit seinem grossen Zeitgenossen Comenius, mit dem er während dessen kurzen Aufenthaltes in England persönlich

[1]) Vgl. den Aufsatz von F. Sander, Comenius, Duraeus, Figulus etc. in den M.-H. der C.G. 1894 S. 306.

[2]) J. Kvacsala, Irenische Bestrebungen zur Zeit des dreissigjährigen Krieges. Sonderabdruck aus Acta et commentationes Imp. Universitatis Jurievensis (olim Dorpatensis) 1894, Nr. 1.

[3]) Nach einem Ausspruche Dury's in der Widmung seiner Erklärung der Apokalypse („Touchant l'intelligence de l'Apocalypse par l'Apocalypse même etc." 1674) an die Landgräfin Hedwig Sophia von Hessen.

verkehrte. Diese Verbindung hat wohl das Interesse Dury's auch auf pädagogische Fragen gelenkt. Zu einer Bethätigung desselben wurde er durch seinen Freund Samuel Hartlib veranlasst, dessen vielseitige gemeinnützige Thätigkeit vor allem auch der Verbesserung der Jugenderziehung galt. Eine Übersicht über die pädagogischen Arbeiten des Duraeus zu geben, soweit sie zu unserer Kenntnis gekommen sind, ist der Zweck dieser Arbeit. Vielleicht ist aber manchem Leser dieser Zeitschrift eine kurze Darstellung des Lebenslaufes und der Lebensarbeit dieses merkwürdigen Mannes willkommen, und eine solche, aus den vorhandenen Schriften darüber[1]) gewonnen, möge der Erledigung unserer eigentlichen Aufgabe als Einleitung dienen.

John Dury wurde 1596 in Edinburg als vierter Sohn des presbyterianischen Geistlichen Robert Dury geboren. Sein Vater erwarb sich grosse Verdienste um die Evangelisation auf den Hebriden, den Orkneys und den Shetlandinseln, wurde aber 1606 wegen seines Widerstandes gegen Jakob VI. verbannt und lebte bis zu seinem Tode 1616 in Leyden als Seelsorger der dortigen englischen und schottischen Flüchtlinge. So kam es, dass sein Sohn Johannes im Auslande erzogen wurde, zunächst von einem Verwandten, Andrew Melville in Sedan, später in Leyden, und dass er erst 1624 seine Universitätsstudien in Oxford begann. Nach Vollendung derselben wurde er Geistlicher einer englischen Ansiedelung in Elbing, das Gustav Adolph den Polen abgenommen hatte. Hier regte ihn der in schwedischen Diensten stehende Rechtsgelehrte Kaspar Godeman zur Beschäftigung mit dem Probleme der Einigung zwischen Lutheranern und Reformierten an, indem er das Gutachten Dury's über eine von ihm verfasste Abhandlung einholte, in der er nachwies, wie die dogmatischen Gegensätze zwischen den evangelischen Parteien nicht so grosse seien, dass sie einen gegenseitigen unversöhnlichen Hass

[1]) L. Mosheim, Diss. hist.-theol. de Johanne Duraeo (C. J. Benzelius). Helmstedt 1754 (enthält die ältere Litteratur). — J. Chr. Colerus, Historia Joannis Duraei (Diss. des G. H. Arnold). Wittenberg 1716. — Fr. H. Brandes, Catholic Presbyterian Review 1882. — Mosheim, Inst. Hist. Eccl. p. 929. — Pfaff, Hist. litt. theol. II, 184 (zählt die Gegenschriften auf). — Rob. Watt, Bibl. Brit. Edinb. 1824, I, 324 f—k. — Leslie Stephen, Dict. of Nat. Biogr. XIV, 263 (vollständigste Aufzählung der Schriften D.s). — Herzog, Real-Encycl. III, 774 (Henke). — C. Meusel, Kirchl. Handlexicon 1889. II, 271. — Brook, Puritans III, 369. — Seelen, Delic. epist. p. 355. — Böhm, Engl. Reform. Hist. p. 944. — Wood, Athenae Oxon. III, 866, 961, 1013; IV, 578. — Mus. Helvet. II, pt. VI; 1746. — Reid, Westminster Divines 1811. — Vgl. Burnet, Life of Bedell p. 137. — Mac Crie, Life of Melville II, 3. 177. 205. 448. — Masson, Life of Milton. — A. Stern, Milton und seine Zeit. — J. Kvacsala, Johann Amos Comenius, 1892. — Althaus, Samuel Hartlib in Raumers Histor. Taschenbuch 1884.

begründeten, und wie ihre Lage der anwachsenden Macht des gemeinsamen Feindes gegenüber dringend ihr Zusammenstehen fordere. Der Gedanke nahm Dury nach seinem eigenen Bekenntnis sofort gefangen und mit der seinem Charakter eigentümlichen Zähigkeit vertiefte er sich zwei Jahre lang in das Studium der Mittel zu seiner Verwirklichung. Die Ergebnisse seiner Erwägungen legte er in drei bis jetzt noch nicht wieder gefundenen Schriften nieder.[1]) Godeman vergewisserte ihn über die freundliche Stellung Gustav Adolphs und seines Kanzlers zu den Einigungsversuchen. Sir Thomas Roe, der als englischer Gesandter nach Elbing kam, um zwischen Polen und Schweden zu vermitteln, brachte Dury's Plänen grosses Interesse entgegen und versah seinen Landsmann mit Empfehlungen an den Schwedenkönig, sowie an hohe weltliche und geistliche Würdenträger in England. Auf seinen Rat begab sich Dury 1630 in seine Heimat, nachdem er sein Amt in Elbing niedergelegt hatte. Er fand aber eine kühle Aufnahme sowohl in Whitehall wie bei der Geistlichkeit. Seiner Zähigkeit gelang es gleichwohl, wenigstens die Billigung seines Projektes zu erhalten, die von dem Erzbischofe Abbot, den Bischöfen Davenant und Hall und 20 Doktoren der Theologie ausgesprochen wurde. Der Bericht, den Dury durch Johann Bergius, den Hofprediger des Kurfürsten von Brandenburg, über den hoffnungerweckenden Verlauf des Leipziger Colloquiums (1631) erhielt, die Siege Gustav Adolphs, die ihm bekannte irenische Gesinnung der deutschen Fürsten, welche der Concordienformel ihre Unterschrift versagt hatten, so der Herzöge von Braunschweig, Lüneburg, der Landgrafen von Hessen, veranlassten ihn, sofort seine Mission in Deutschland zu beginnen. Er machte sich dabei allerdings, wohl in Selbsttäuschung befangen, einer Unwahrheit schuldig, indem er den Empfehlungsbrief Abbots als ein autoritatives Dokument ausgab und sich als einen Delegierten der englischen Kirche bezeichnete. In Würzburg hörte Gustav Adolph zwei Stunden lang seinen Ausführungen zu, gewährte ihm aber keine thatsächliche Hilfe, sondern nur Versprechungen. Den anfänglich ihm zugesicherten Empfehlungsbrief an die deutschen Fürsten erhielt er von dem Könige nicht, und von dem Kanzler Oxenstierna erlangte er gleichfalls nur eine freundlichkühle Billigung seiner guten Absichten. Von den beiden königlichen Kapläne, Fabricius und Matthia, gewann er jedoch letzteren zum treuen Mitarbeiter. Er reiste darauf durch Hessen und die Wetterau und schickte an die evangelischen Fürsten und Universitäten zwei Denkschriften. In der ersten zeigte er im allgemeinen den Weg auf, eine Einigung herbeizuführen; in der zweiten legte er ausführlicher dar, wie der Erfolg solcher Bemühungen zu sichern wäre, indem er die Unterlassung aller dogmatischen Streitigkeiten,

[1]) Kvacsala, Iren. Bestrebg. S. 10.

das Studium der Ansichten der ältesten Christenheit und ihrer Übereinstimmung mit der Schrift, Professuren für praktische Theologie und die Abfassung eines Werkes über dieselbe empfahl. Konsistorien, aus Politikern und Theologen gebildet, sollten für Massregeln zur Unterdrückung aller Differenzen sorgen. Ein Kongress aller evangelischen Kirchen würde ein allgemeines evangelisches Bekenntnis zu entwerfen und eine neue Kirchenordnung aufzustellen haben. Der Erfolg war sehr gering. Die reformierte Kirche Frankreichs verlangte auf der Synode von Charenton von den Lutheranern nur ein friedfertiges Verhalten, die Kongregation von Sedan hielt die geforderte Übereinstimmung in Lehre und Kultus für unnötig, die Kirche von Anhalt wollte sich mit der gegenseitigen Duldung begnügen, wie sie auf dem Colloquium zu Leipzig verabredet worden war. Die Universitäten in Wittenberg und Leipzig protestierten und forderten völlige Rückkehr der Reformierten zum unveränderten Augsburgischen Bekenntnisse. Nur Helmstedt erklärte sich zu Unterhandlungen mit der Gegenpartei bereit. Da die Gegner im Lager der Lutherischen Dury die Berechtigung, als Unterhändler der reformierten oder auch nur der englischen Kirche aufzutreten, absprachen, und der Tod Gustav Adolphs die Machtverhältnisse von neuem verschob, so entschloss sich Dury 1633, aus seiner Heimat neue Unterstützung zu holen.[1])

Hier fand er den Erzbischof Laud, der an die Stelle des 1633 gestorbenen Abbot getreten war, als mächtigen Gegner vor, den er nur zu gewinnen hoffen durfte, wenn er sich zu der Anerkennung der bischöflichen Kirche verstand. Dury brachte dieses Opfer und wurde königlicher Kaplan mit der Abwesenheitslizenz. Es war aber fast umsonst; denn abgesehen davon, dass er nur eine kleine Pfründe in Lincolnshire mit geringen Einkünften und hohen Vertretungskosten erhielt, beschränkte sich auch die Unterstützung Lauds für die Friedensarbeit auf das Zeugnis, dass die Kirche von England den Plänen Dury's zustimme.

Mit diesem Zeugnis kehrte Dury 1634 nach Deutschland zurück und begann seine Arbeit, unbekümmert um die Stürme des Krieges, von neuem. Roe führte ihn mit warmer Empfehlung bei den Gesandten der deutschen evangelischen Fürsten ein, die in Frankfurt a. M. versammelt waren, um über die Mittel des Kampfes gegen Kaiser und Papst zu beraten. Er erreichte auch hier nichts weiter als die Anerkennung seiner lobenswerten Absichten und das Versprechen, dass über seine Vorschläge den Fürsten berichtet werden sollte. Die Schlacht

[1]) Er befand sich am Ende dieses Jahres in grossen Schulden. Cal. of State Papers Dom. Ser. 1633/4. — Die Presbyter. Rev. von 1887 enthält den Abdruck des eigenen Berichtes D.s über seine Thätigkeit in Deutschland von 1631 bis 1633.

von Nördlingen zerstreute den Kongress. Wenn Dury auch aus Brandenburg, Kassel, Herborn, wie aus Siebenbürgen Zustimmung erhielt, so fand er doch im allgemeinen, besonders bei den Lutheranern, nur taube Ohren. Er ging daher auf eine Anweisung hin, die er während eines kurzen Aufenthaltes in England erhielt, nach den Niederlanden. Die kirchlichen und politischen Wirren daselbst liessen aber die Stimme des Friedensboten kein Gehör finden. Er folgte darauf einer Einladung seines Freundes Matthia, nach Schweden zu kommen, und verweilte hier von 1635—1638. Anfänglich durfte er sich grossen Hoffnungen hingeben. Zwar verweigerte Oxenstierna einen Empfehlungsbrief an die kirchlichen Behörden und die Universität Upsala. Der Erzbischof Laurentius Paulinus und die Universität jedoch stellten sich sehr freundlich zu Durys Plänen, um deren Bekanntwerden Matthia besorgt war. Aber die schwedische Geistlichkeit widersetzte sich jeder Vereinigung mit den Reformierten, und der Bischof Rudbeck verfolgte mit unversöhnlichem Hasse den „Fremden, der der verfluchten kalvinistischen Ketzerei verfallen war". Eine Synode in Upsala verwarf 1637 jeden Vorschlag, der der unveränderten Augustana gefährlich schien. Trotzdem seine bisherigen Beschützer treu zu ihm hielten und Hugo Grotius, damals schwedischer Gesandter in Paris, sich für ihn bei Oxenstierna verwandte, erreichten die Gegner von der Königin Christine die Ausweisung Durys aus Schweden, deren Vollzug durch eine schwere Krankheit des bitter Enttäuschten verzögert wurde. Aber auch diese trüben Erfahrungen konnten ihn nicht entmutigen; noch auf dem Krankenbette legte er das Gelübde ab, sein Leben auch ferner dem Versöhnungswerke zu weihen. Ebenso wenig hatte er Erfolg in Dänemark. Er besuchte nun Braunschweig, Lüneburg, Zelle, wo die regierenden Fürsten und vor allem Calixt seine Pläne unterstützten. Dann wirkte er in Oldenburg, im Hennegau und in den freien Städten, mit denen er schon von Schweden aus unterhandelt hatte. Wahrscheinlich in der Absicht, das Ende des Krieges, der Deutschland verwüstete, in der Heimat abzuwarten, reiste er 1641 durch Süd- und Nordholland nach England zurück.

Hier wurde er zum Geistlichen bei der Tochter Karls I., die an Wilhelm II. von Oranien verheiratet war, ernannt, wodurch er zu einem häufigen Wechsel des Aufenthalts zwischen London und dem Haag veranlasst wurde. 1644 gab er diese „uncomfortable position" auf und diente kurze Zeit britischen Flüchtlingen in Rotterdam als Seelsorger. Er verheiratete sich auch daselbst mit einer Verwandten des Lord Ranelagh. Der Sturz Lauds, in dessen Prozess er als Belastungszeuge auftreten musste, da einer der Anklagepunkte die geringe Unterstützung der Duryschen Bestrebungen bildete, hatten ihm die Wiederannäherung an die presbyterianische Richtung ermöglicht. Ihr hatte er sich offen

wieder angeschlossen, als er am 2. Nov. 1643 in die Westminster Assembly berufen worden war. Von 1645 bis 1654 blieb er ununterbrochen in England. Er beteiligte sich an dem Kampfe gegen die Bischöfe wie gegen die Independenten und schickte den Freunden des Unionswerkes auf dem Festlande beständig briefliche Ermahnungen und Ratschläge. 1650 wurde er Kustos der Bibliothek des St. James-Palastes. Unter Cromwells Herrschaft schloss er sich den Independenten an, weil er von der Politik des Protektors eine Förderung seiner Friedensbestrebungen erwartete.

1654 nahm Dury seine Arbeit auf dem Festlande wieder auf. Mit Empfehlungsbriefen Cromwells versehen, begab er sich zunächst nach der Schweiz, um hier im Vereine mit dem diplomatischen Agenten des Protektors in Zürich, John Pell, an der Beseitigung der Parteiungen unter den Reformierten zu arbeiten. Der Grosse Rat in Zürich unterstützte ihn mit einer bedeutenden Geldsumme, und eine Theologenversammlung in Aargau billigte seine Vorschläge. Er bereiste hierauf die reformierten Kantone und ging dann durch Deutschland nach den Niederlanden, wo er sich längere Zeit in Amsterdam aufhielt. Wenn er auch auf manche Gegnerschaft traf, die ihm besonders sein Schwanken zwischen den verschiedenen kirchlichen Richtungen und seine Verbindung mit Cromwell vorwarf, so kehrte er doch 1657 mit begründeteren Hoffnungen auf eine endliche energische Versöhnungsaktion nach England zurück. Aber auch diesmal wurde er enttäuscht. Cromwell, der einer Vereinigung der evangelischen Konfessionen so günstig gesinnt war, weil er sie als die Vorbereitung eines Bündnisses aller evangelischen Staaten betrachtete, starb. Die Regierung seines Sohnes war zu kurz und zu unruhig, als dass unter ihr die Sache Dury's hätte gefördert werden können. Karl II. verzieh Dury nicht seinen Anschluss an die Republik und so verliess dieser 1661 England, um nie dahin zurückzukehren.

Er begab sich nach Kassel, wo ihn der Landgraf Wilhelm VI. und nach dessen Tode (1663) die Wittwe Hedwig Sophia, die Schwester des Grossen Kurfürsten, unterstützte. Von hier aus bemühte er sich, in Hessen und Süddeutschland, der Schweiz und dem Elsass eine Union der protestantischen Kirchen herbeizuführen. Das Religionsgespräch zu Kassel 1661 zwischen reformierten Theologen aus Marburg und lutherischen aus Rinteln war nicht völlig erfolglos. Dury's Versuche in Verbindung mit dem Grossen Kurfürsten zu kommen, die er bereits früher mit Hilfe des Hofpredigers J. Bergius unternommen hatte, und die er nun durch Eingaben an den Fürsten und Reisen nach Cleve und Berlin fortsetzte, misslangen. Am 26. September 1680 starb der vielgeschäftige Theologe in Kassel mit der bitteren Klage über die Erfolglosigkeit seiner mühevollen Lebensarbeit.

Zeitgenossen, wie Baxter, Mede, Hall und Rob. Boyle rüh-

men Dury's Gelehrsamkeit, wohlwollenden Charakter und heroische Ausdauer. Die Fruchtlosigkeit seines Strebens erklärt sich aus der Unklarheit seiner wechselnden Ansichten, mehr noch aus der Ungunst der Zeitverhältnisse. Seine Vorschläge im einzelnen waren für das 17. Jahrhundert unpraktisch und würden es wohl zu jeder Zeit gewesen sein. Aber wir wollen doch nicht vergessen, dass sein Denken und Thun im allgemeinen der Erreichung friedlicher Beziehungen zwischen den Konfessionen gegolten hat. Wenn das 19. Jahrhundert uns die Anhänger der verschiedenen Religionsrichtungen verbunden zeigt, nicht durch die Formen des Glaubens und der Gottesverehrung, sondern durch die Überzeugung, dass sie alle Kinder eines Vaters und Brüder in Jesus Christus sind, wenn wir sie unter dem Schutze des gleichen Rechtes friedlich leben und vereint an den grossen Aufgaben der Gegenwart arbeiten sehen, dann wollen wir auch der Männer dankbar gedenken, die durch ihre aufopfernde rastlose Thätigkeit für den kirchlichen Frieden die Errungenschaften unserer Zeit haben herbeiführen helfen. Eine erschöpfende Darstellung der Irenik des 17. Jahrhunderts, insbesondere auch eine Ergänzung unserer noch sehr mangelhaften Kenntnis der Arbeit des Duraeus würde wohl geeignet sein, die Kämpfer für Toleranz und Gewissensfreiheit in der Gegenwart, wie in der Zukunft zu stärken.

Die pädagogische Thätigkeit bildet in dem reichen Leben Dury's nur eine Episode. Wie schon eingangs erwähnt, wurde sie durch Samuel Hartlib veranlasst[1]). Ihn hat Dury wahrscheinlich bereits vor 1628 in Elbing kennen gelernt, und die Annahme Massons, dass Hartlib im Auftrage Durys 1628 nach England ging, um ihm den Boden zu bereiten, entbehrt nicht der Wahrscheinlichkeit. Denn Hartlib tritt uns entgegen als einer der eifrigsten Verbreiter der Ideen Dury's in dem Inselreiche. Von dem Freunde wird er beständig in das Geheimnis seiner vielverschlungenen Verhandlungen eingeweiht, und er ist der eifrige und verlässliche Vermittler zwischen Dury und allen, die dieser für seine Bestrebungen in Anspruch nahm. Als ein Gegendienst Durys erscheint die Unterstützung, die er den pädagogischen Reformplänen Hartlibs angedeihen liess. Dieses Interesse hat beide sicher nicht bloss während der wenigen Jahre verbunden, denen die pädagogischen Werke Durys angehören. Noch 1658 zeigt sich Dury mit Erziehungsfragen beschäftigt, wie aus einem Briefe Hartlibs an Rob. Boyle hervorgeht. Hinter Hartlib und Duraeus aber steht die gewaltige Gestalt des Comenius, der in England eine fruchtbarere Thätigkeit auf pädagogischem Gebiete geweckt hat, als bis jetzt allgemein bekannt ist.

---

[1]) Über die Beziehungen zwischen Hartlib und Duraeus vgl. Masson, Stern, Althaus, Kvacsala a. a. O.

## I. Gedruckte pädagogische Abhandlungen des Duraeus.

In den Jahren 1649 und 1650 gab Samuel Hartlib drei Schriften des Duraeus heraus, die sich mit der Erziehung der Jugend mehr oder weniger befassen. Ihre Veröffentlichung geschah auf „Veranlassung einer christlichen Genossenschaft, deren Glieder sich gegenseitig und der Menschheit nützen wollten."[1])

1. A. Seasonable / Discourse / Written by / Mr. John Dury / Upon / the earnest requests of many, briefly / shewing these Particulars / I. What the Grounds and Method of our Reformation ought to be in Religion and Learning. / II. How even in these times of distractions, the Worke may be aduanced / By the knowledge of Orientall tongues and Jewish Mysteries / By an Agency for aduancement of Universall Learning. / Published by Samuel Hartlib / April 24 / 1649 / Imprimatur / Joseph Caryl / London, Printed for R. Wordnothe, at the Starre under Peters Church in Corn-hill, 1649.

Dem Werke ist vorgedruckt ein Auszug aus einer Bittschrift der Bewohner der Grafschaft und Stadt Lincoln um Errichtung guter Schulen.

Der I. Teil (p. 2—12) beantwortet die Fragen: 1. What is meant by the Publick Good? 2. How the Publick Good ought to be aduanced? or How true Religion and Learning ought to be aduanced?

Zur Beantwortung der zweiten Frage wird zuerst das Ziel der Schulerziehung bestimmt (p. 8): Der Zweck der Schulerziehung ist die Ausbildung eines Jeden für den Beruf innerhalb der menschlichen Gesellschaft, auf den ihn der gesellschaftliche Rang seiner Eltern, seine natürlichen Fähigkeiten und seine eigenen Wünsche hinweisen. Dann wird die Forderung begründet, vier Arten von Schulen einzurichten: 1. Schulen für das Volk (Vulgar or plebejan Schools); 2. für die höheren Stände (Gentry and Nobility); 3. A School of the Masters of human and natural perfections; 4. A School of the Prophets. Die Errichtung von Schulen der beiden ersteren Gattungen ist am nötigsten. Auf nähere Anweisungen zu einer Reformation der Sitten, Künste und Wissenschaften verzichtet der Verfasser. Er beschränkt sich (im II. Teile) auf zwei Vorschläge. Dieselben betreffen: 1. Die Ausbreitung der Kenntnis der orientalischen Sprachen, damit eine grössere Vertiefung in das Studium der heiligen Schrift möglich ist und das Evangelium unter den orientalischen Völkern, besonders auch unter den Juden, verbreitet werden kann (p. 13—18). 2. Die Einrich-

[1]) Über diese Gesellschaft vgl. L. Keller, „Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts" in den M.H. der C.G. 1895, 161 ff.

tung einer Agentur zur Förderung universaler Studien (8 Seiten ohne Seitenzählung).

2. The/ Reformed/ School/ By/ John Dury/ London/ Printed by R. D. for Richard Wodnothe at the Star under S. Peters Church in Cornhill. (1650).

Dieses Werk, das Prof. Kvacsala bei der Abfassung seiner Comeniusbiographie nicht hat benutzen können[1]), ist die ausführlichste Erziehungsschrift des Duraeus. Die folgende Übersicht seines Inhalts mag zur Vervollständigung unserer Kenntnis der pädagogischen Reformpläne der englischen Freunde des Comenius beitragen und zur Vergleichung mit den schon gewürdigten Verbesserungsvorschlägen Miltons anregen.

Das Buch enthält zunächst ein Vorwort Hartlibs:

Christian Reader, Nothing from withawt hath supported my spirit in the course of life, wherein God hath led me hitherto (through manifold private difficulties and publick desertions), but the usefulness hereof towards the Publick. A whiles the graciousness of Providence hath from time to time succoured me, chiefly then when I was sinking under my burdens; I have been taught from within, to look up to God alone in well doing, till he bring his Salvation out of Sion: for, to propagate this Salvation of his with my poor talents, and to stirre up others to contribute their help thereunto, is the utmost aim which I have in the Agency for Learning; wherein the goodness of the Parliament hath owned me. And although, towards the businesse it self, nothing hath been further done then to name me for it; (which for the time hath made my burdens somewhat heavier) yet because my genius doth leade me this way; and I hope still in God that he will not leave me without encouragements: therefore I am not weary in well doing, so long as I have opportunity. Having then, upon a motion made by some, made my self Instrumentall to draw forth from others these following Directions, towards the Reforming of Schools, and the Advancement of Piety & Learning therein; I thought it expedient to acquaint thee with them, Christian Reader; that if thou doest think thy self any way concerned either in furthering the benefits of such a way of Education towards others; or in partaking thereof for thine own, thou mayest bethink thyself how to do that which is fitting and conscionable; that such an Endeavour as this may be set forward towards the Publick Good. For mine own part, I shall confesse freely, that amongst all the Objects whereunto I have dedicated my thoughts and pains (whereof the extent is as large as every Good & Rationall Work in the whole life of Christianity) there is not any one which doth lie nearer my heart then this of the Education of Children in the way of Christianity. For, all things being rightly weighed, we shall perceive that this Endeavour alone, or nothing, will be able to work a Reformation in this our Age. For whiles

[1]) J. Kvacsala, Johann Amos Comenius. Sein Leben und seine Schriften. Leipzig und Wien, 1892. Anmerkungen S. 33, Nr. 14.

the Magistracy & Ministry is made an Object of violent Contradictions, & thereby almost wholly put out of frame and made uselesse, as to the Reforming of Vices in Church and Commonwealth; it cannot be expected, although they be never so knowing and willing, that in the execution of their places, they thould be able to bring matters to perfection. Therefore, to meddle directly with the multitudes of Aged people (the Objects of their charges) who are now settled & habituated in the way of their own choosing, & to think to draw them from it, is to attempt, without discretion, an impossibilitie. For it is not possible, that the extraordinary strains & distempers, whereinto we are fallen in these times, can be reformed without some extraordinary abilitie, either of outward Authority and Power to restrain exemplary disorderlinesse; or of inward Conviction, to leade men captive under the yoke of Christ, which are things wholly decayed, nowadayes, amongst the professions of men. Seeing then, the corruptions of those that are of age, are too strong & sturdy to be conquered by ordinary and weak means, and none extraordinary or strong enough, are apparent; it followeth, that there is none other way left, but to deal with the young ones, before any corrupt habits, and perverse engagements be confirmed upon them; that they may be trained up from their Infancy, to a course of Reformation, both of virtue and Learning. But because the training up of Schollars in one School or two, though very great and most exactly Reformed will be but an inconsiderable matter, in respect of a whole Nation, & have no great influence upon the youth thereof, where so many Schools remain unreformed, & propagate corruptions; therefore the propagation of reformed Schools is mainly aimed at; and to that effect, the training up of Reformed School-Masters, is one of the Chief parts of this Designe. Now to endeavour to make out this, that the readiest way to Reform both Church and Commonwealth, is to reform the Schools of Education therein; and that the way to Reform these, is to send forth Reformed School-Masters amongst them, is, as I suppose, altogether superfluous: For it cannot be thought, that any rationall man should be such a stranger unto the affairs of humane Societies, as not to see, that from the ordinary Schools, all Magistrates, and Ministers, and Officers of State are taken throughout the Nations of the World, to be set over others; and that the impressions both of vice & virtue, which they have received in the Schools, are exercised, and become effectuall, for good or evil, afterwards, in their places towards the Church & Common-wealth: so that the Schools are to be looked upon, as the ordinary and Naturall fountains of a Settlement, as of our Corruption, so of our Reformation; if God will bless us with any. And the School-Master in a well ordered Common-wealth, is no lesse considerable than either the Minister or the Magistrate; because neither the one nor the other will prosper or subsist long without him. I shall not need to adde any thing further concerning this subject, to make thee sensible, either of the Usefulnesse of the undertaking, or of the Scope of my negotiation in it.

This onely I would have thee further to observe, judicious and truely Christian Reader (for none but such can see anything in this businesse) that the Author of this new Model of schooling was intreated to put it to

paper, upon a serious motion made to him, and to some Friends of his, by others; for the entertaining and regulating of a Christian Association, whereof all the Members might be serviceable to each other, and to the Publick: therefore he speaks not in his own name alone concerning the Association, but in the name of those, who were jointly called upon to give their assent thereunto, who agreed with him in these Proposals. The Motion is not as yet come to maturitie in the Resolution of those that first made it, and the cause is of some Conveniences to effect it, & the fears of unsettlement, after that it shall be set upon: and till there be a further ground laid for the prosecuting of this Designe; it is needlesse to give the Directory concerning the Education of Girls.[1]) In the mean time, I have thought good to publish this, with an addition of some directions for teaching of Logick; that such as can judge may see that there is an easier and readier way to attain the perfection of Virtue and Happinesse, known & practicable, then as yet hath been published to the World, or put in practice by any; and that to set these wheels agoing, nothing is wanting, but a quiet place of abode, and some assurance of necessary Protection.

Set thy prayer go along with it, to supply these wants; if thou hast any Rationall or Spirituall apprehension of the good sought thereby unto all: and if thou canst, say with the Prophet Psal. 14. V. 7. O that the salvation of Israel were come out of Sion! when the Lord bringeth back the Captivitie of his people, Jacob shall rejoice, and Israel shall be glad. To the expectation and accomplishment of this hope and promise, I leave thee, in him who is the God of our Salvation, & the confidence of all the ends of the earth, and of them that are afarre off upon the Sea, Psal. 65. ver. 5 in whom I rest,

Thy most willing Servant, for the advancement of Piety and Learning,
Samuel Hartlib.

Am Ende des Buches findet sich folgender Brief des Duraeus an Hartlib:

Dear Friend, I am glad that the Directory for the Educacion of Children and teaching of Sciences is to your liking; I would be more glad if God would open a way for us to put it in practice: and although nothing should be done therein by ourselves in these distracted times, yet it may be a satisfaction to our minds, that we have not been wantig to our generation, so farre as God hath enabled us to trace the wayes of doing service to the publick; and that we have not buried our talents in the ground, when opportunities have been offered to us to employ them. You have told me once or twice at severall occassions, that the Discourses which Dr.

---

[1]) Ob diesen „Directory concerning the Education of Girls" Duraeus auch verfasst hatte, ja ob ein solcher überhaupt schon vorhanden war, ist aus dem Hartlibschen Vorworte nicht ersichtlich. Im Sloane Ms. 649, f. 203 ist ein Brief „J. Dury's an eine Lady über die Erziehung der Mädchen", wie der Katalog sagt, enthalten. Derselbe ist aber D. D. unterzeichnet und rührt von einer Frau her.

Kinner hath sent you from beyond Seas tend wholly to the same Scope which I have proposed to myself in the Directory which I have sent you; and that my Conceptions are as it were an Abridgment of that which he hath written to you; as if I had read his contrivement of matters, and taken the cream of his whole counsell. It is very possible that men of the same Judgment and Principles, setting themselves to order one and the same work, though they have never conferred notions, may agree upon one and the same way: I am glad that my thoughtes and his, though neither of us have had the perusall of one anothers papers, or any communication with each other about that subject, do so concurre, as to confirm you in the way which is most satisfactory to your judgment: you may say then to the world; that you have two wittnesses to one and the same Truth, and way of Righteousnes; and that God's Spirit, and right Reason speaks the same thing in all men, in all the parts of the world.[1])

I shall be glad at a convenient time to se those papers, whereof you say I have already given you the substance before I ever saw them: for I suppose they will not only adde to my thoughts upon that Subject; but perhaps give me occasion to adde something for the accomplishment of your desires, and the benefit of the Publick, whereunto you know I have dedicated myself; and therein by God's grace shall persevere unto the end. I rest,

Your most affectionate and faithfull Servant in Christ
John Dury.

---

[1]) Gemeint ist D. Cyprian Kinneri Silesii Cogitationum Didacticarum Diatyposis summaria etc. Anno Christi 1648, welches Werk durch Hartlib in englischer Sprache unter dem Titel herausgegeben wurde: A Continuation of Mr. John-Amos-Comenius-Schoole Endeavours. Or a Summary Dilucidation of Dr. Cyprian Kinner Silesian His Thoughts concerning Education etc. s. d. (Cf. J. Kvacsala, Johann Amos Comenius, 1882, p. 306 u. Anm.) Die Vergleichung dieses Werkes, sowie des Inhaltsverzeichnisses seines grösseren nicht gedruckten Werkes, das den Titel hat: Consilium Didacticum pro Animi in Pietate, Eruditione, Prudentiaque civili cultura quantum modesto ingenio sufficere potest feliciter instituenda — modestae placidae, ac liberae Omnium pie Eruditorum Censurae expositum. Anno Christi MDCXLIX. (S. J. Kvacsala, Kurzer Bericht über meine Forschungsreisen, Vortrag gehalten den 12. Januar 1895 in der Comenius-Sektion des Pädag. Museums in St. Petersburg, Beilage I) mit der „Reformed School" lässt eine Ähnlichkeit nur einzelner Hauptgedanken in beiden Werken erkennen.

# Neuere Urteile über Hans Denck († 1527).

Zusammengestellt von **Ludwig Keller.**

In den Satzungen unserer Gesellschaft werden zu deren Aufgaben und Zielen auch die Klarstellung der Geschichte der Vorgänger und Gesinnungsgenossen des Comenius und die „Erforschung der Geschichte der altevangelischen Gemeinden" gezählt und in dem Rundschreiben vom 23. Juli 1892, welches den Arbeitsplan der C. G. bestimmter umgrenzt, ist unter den Männern, die wir zu den Geistesverwandten des Comenius zählen, ausdrücklich auch der Name Dencks genannt worden.

Gleichwohl haben wir bisher geglaubt, unsere wissenschaftliche Aufmerksamkeit mehr den unmittelbaren Vorgängern oder allgemein bekannten Gesinnungsgenossen des Comenius zuwenden zu müssen, da uns dies am ehesten den augenblicklichen Bedürfnissen zu entsprechen schien. Indessen können wir uns der Pflicht, die im Jahre 1892 gegebene Zusage auch in Betreff der übrigen damals genannten Gelehrten einzulösen, nicht entziehen, und wir hoffen allmählich über die Mehrzahl wenigstens der bedeutenderen Männer einiges neue Material beibringen zu können. Zu den letzteren gehört nun unzweifelhaft auch Denck, und wir entsprechen vielfach uns ausgesprochenen Wünschen, wenn wir diesem Manne eine grössere Beachtung, als er sie bisher in diesen Heften erfahren hat, zuwenden. Allerdings ist anzunehmen, dass manche unserer Mitglieder einstweilen nur wenig von ihm wissen. Gerade für diese aber wird es erwünscht sein, wenn wir zur Charakteristik der Bedeutung des Mannes einige Urteile angesehener Historiker und Theologen aus unserem Jahrhundert diesem Orte zusammenstellen; des eignen Urteils wollen wir uns dabei thunlichst enthalten.

Wir beginnen billigerweise unsere Zusammenstellung mit dem Urteil des grössten deutschen Geschichtsschreibers der neueren Zeit, desjenigen Historikers zugleich, der unter allen heimischen Forschern bei weitem das grösste internationale Ansehen geniesst, mit dem Urteil Leopold von Rankes. Ranke war ebenso wie alle diejenigen, die vor fünfzig Jahren Reformationsgeschichte schrieben, in seiner Darstellung des sog. Anabaptismus sehr stark auf die Urteile der protestantischen und katholischen Polemiker angewiesen, welche in Ermangelung eingehender Quellenstudien damals noch ein sehr breites Feld behaupteten; seinen Neigungen, seiner Herkunft als Sohn eines lutherischen Geistlichen und seinem eignen religiösen Standpunkt nach war Ranke auch durchaus geneigt, die von der lutherischen Kirche gutgeheissenen Urteile über ihre damaligen evangelischen Gegner ebenfalls insoweit gut zu heissen, als sein historisches Gewissen dies zuliess. Um so bemerkenswerter ist es, dass Ranke in der Beurteilung Dencks von dem kirchlichen Urteil einigermassen abweichen zu müssen glaubt, und dass er diesem Manne, wenn auch nur in kurzen Andeutungen, im Ganzen ein günstiges Zeugnis ausstellt.

„Besonders hat Hans Denck (sagt Ranke in seiner deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation III[5] S. 362), ein übrigens ausgezeichneter junger Mann, gelehrt, bieder, auch bescheiden — diese Meinung[1]) ausgebildet. Er ging davon aus, dass Gott die Liebe sei, welche Fleisch und Blut nicht begreifen würden, wenn er sie nicht in einigen Menschen darstellte, die man göttliche Menschen, Gottes Kinder nenne.

In einem aber habe sich die Liebe am höchsten bewiesen: in Jesu von Nazareth, der sei in Gottes Wegen nie gestrauchelt: er sei nie uneins mit Gott geworden: Er sei ein Seligmacher seines Volkes."

Rankes deutsche Geschichte erschien zuerst im Jahre 1839. Vier Jahre später (1843) gab der damalige Professor der Geschichte an der Universität zu Bern, Karl Hagen, ein Werk heraus unter dem Titel: „Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter", in welchem er sich das Verdienst erwarb, auf eine Reihe bisher wenig beachteter Männer jener grossen Epoche und ihre Bedeutung hinzuweisen. Zu diesen

---

[1]) Es handelt sich um die angebliche Meinung der Wiedertäufer, dass „der Mensch (wie Ranke sagt) durch gutes Verhalten und eignes Wirken die Seligkeit verdienen könne". Ich weiss nicht, ob es einige Täufer gegeben hat, die dies glaubten, Denck hat diese Ansicht jedenfalls nicht gehabt, sondern stets und nachdrücklich bestritten.

gehörte auch Hans Denck. Obwohl Hagen nur eine Schrift Dencks, nämlich diejenige vom „Gesetz Gottes" benutzt hat, so findet sich doch manche richtige Bemerkung über unsern Autor.

„Dass er (Denck)", sagt Hagen, „bei dieser freien Ansicht auch über andere Dinge verständig dachte, leuchtet von selbst ein. Da ihm das Wesen des Christentums in der Liebe besteht, so ist ihm jede Handlung indifferent, welche nicht aus ihr entspringt. — Auch der Glaube ist ihm nichts als ein leeres Wort, wenn er nicht ein rechtschaffenes Herz erzeuge; und nur dann könne man den rechten Glauben erkennen, wenn er die Liebe in seinem Gefolge habe; oder vielmehr die Liebe erzeuge allein den rechten Glauben. Er will daher keine Absonderung von anderen Menschen: sein Herz, sagt er, sei von Niemandem geschieden, wie verschieden auch Andere über Sachen des Glaubens urteilen mögen. Hier solle Alles frei, willig, ungenötigt zugehen; jeder Mensch könne irren: er selber nehme sich nicht aus."

Man kann nicht sagen, dass Hagen das Wesen der Richtung, welche Denck vertritt, richtig erfasst hätte; allein ihm gebührt unzweifelhaft das Verdienst — und es ist dies schon im Jahre 1851 von Heberle hervorgehoben worden — die Bedeutung der Denckschen Ideen dem Bewusstsein der Kirchenhistoriker näher gebracht und zu einer richtigeren Würdigung eines verkannten Mannes den Anstoss gegeben zu haben.

Die protestantischen Kirchenhistoriker, welche über Denck um das Jahr 1840 schrieben (wie Trechsel, Die protest. Antitrinitarier vor Faustus Socin 2 Bde. 1839—1844) wiederholen im Gegensatz zu Ranke und Hagen lediglich die abfälligen Urteile der Streittheologie früherer Zeiten; sie wussten es wohl nicht besser oder fanden nicht Musse genug, sich mit den Quellen genauer zu beschäftigen.

Anders stellte sich J. von Döllinger (1848) und vor ihm bereits J. A. Möhler (1832) zu den herkömmlichen Urteilen.

Zu den älteren Vertretern eines „idealen Katholizismus" — ich gebrauche hier einen Ausdruck Friedrich Nippolds — welcher von dem heutigen Ultramontanismus weit verschieden ist, gehört J. A. Möhler — ein Mann, dessen geistige Bedeutung heute bei allen Parteien anerkannt ist.

J. A. Möhler hat sich in seiner „Symbolik", deren erste Auflage im Jahre 1832 erschien, genauer mit der Geschichte und dem Wesen des Täufertums beschäftigt, als es in irgend einem um jene Zeit gedruckten Buche, gleichviel ob protestantischen oder katholischen Ursprungs, der Fall ist. In dieser ausführlichen

Erörterung, die sich, wie es nach dem Stand der damaligen Forschung kaum anders zu erwarten ist, auf die Polemiker des 16. Jahrhunderts stützt — Möhler citiert lediglich Melanchthons Historia Thomas Münzers, sowie dessen Unterricht wider die Lehre der Wiedertäufer, einige Schriften des Justus Menius und Ulrich Zwinglis, sowie Calvins Instructio adversus Anabaptistas —, ist manches Urteil enthalten, dessen Unhaltbarkeit Möhler, wenn er heute lebte, auf Grund des uns gegenwärtig zugänglichen Materials selbst zugestehen würde. Allein neben vielen Irrtümern finde ich doch zugleich auch viele sehr treffende Beobachtungen. Ich will zum Beweis — wir werden sofort auf Denck zurückkommen — nur Einiges anführen.

„Ein idealer Zustand der christlichen Kirche war es," sagt Möhler[1]), „was den Wiedertäufern vorschwebte, die verworrene Vorstellung eines freudigen Reiches heiliger und seliger Geister, was sie so innig ergriff und begeisterte, was ihnen Kraft und Stärke zur Ausdauer in allen Verfolgungen gab, was sich endlich von ihnen aus so ansteckend nach allen Seiten hin mitteilte. Je erhabener, unschuldiger und reiner das Lebensprinzip der Sekte erschien, desto leichter vermochten ihre Mitglieder die Gemüter ihrer Zeitgenossen zu entflammen. Eine geniale Kindlichkeit in der Betrachtungsweise der Menschenwelt ist unverkennbar bei diesen Schwärmern und die ungestüme Sehnsucht nach einer durchgreifenden Verwirklichung der Idee des Reiches Gottes, die ungeduldige Hast, mit welcher sie ausser Stande waren, die Entwicklung der Zeiten abzuwarten und ein plötzliches Eindringen des Jenseits in das Diesseits, eine augenblickliche Enthüllung dessen wünschen, was erst im Laufe der Jahrhunderte allmählich wird offenbar werden, verkündet etwas Grosses in ihrer Brust und erfreut das Herz bei allen Verirrungen, denen wir in ihrer Geschichte begegnen und die nicht ausbleiben konnten. In der That nahmen sie teilweise nur einen künftigen Zustand voraus und es ist bei Weitem nicht Alles Erdichtung einer zügellosen Phantasie, was sie erstrebten."

So mangelhaft unterrichtet Möhler auch ist, so hat er die hervorragende Stellung, welche Denck unter den „Brüdern" einnimmt, doch ganz richtig erkannt und er trägt dieser Thatsache dadurch Rechnung, dass er Denck gleich zu Eingang seiner Schilderung namhaft macht.

Es verdient besondere Anerkennung, dass Möhler im Unterschied von anderen Kritikern einen scharfen Unterschied zwischen den „dogmatischen Eigentümlichkeiten der Sekte als solcher" und den Verirrungen Einzelner oder auch „ganzer Parteien unter den Wiedertäufern" macht.

[1]) Symbolik. 6. Auflage 1843, S. 461.

Indem er eine Reihe von solchen Verirrungen Einzelner aufzählt, hat er Gerechtigkeitssinn genug, um hinzuzufügen: „Diese Meinungen dürfen jedoch nicht schlechthin als wiedertäuferische betrachtet werden, indem sie zum Teil geradezu anderen Grundsätzen der Sekte widersprechen; es ist vielmehr anzunehmen, dass sich anfänglich bei der allgemeinen Aufregung der Zeit eine Menge von Menschen an die Wiedertäufer anschloss, ohne durch irgend etwas Anderes als durch Gedankenverwirrung und Fanatismus mit ihnen verbunden zu sein."

Vielleicht war es der Einfluss Möhlers, der Döllinger etwa ein Jahrzehnt später veranlasste, sich näher als es sonst die Kirchenhistoriker damals zu thun pflegten, mit der Geschichte und den Schriften Dencks zu beschäftigen („Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen." 3 Bde. Regensburg 1848).

Aus der Lebensgeschichte Dencks, welche Döllinger liefert (Bd. I, 192—197) ergiebt sich, dass er sich mit den damals zugänglichen Quellen genau bekannt gemacht hat und die Auszüge aus Dencks Schriften, die er giebt, beweisen, dass Döllinger auch die seltenen Drucke zum Teil in der Hand gehabt und gelesen hat.

Döllinger betont gleich zu Eingang Dencks Protest gegen die Beschuldigung, dass er (Denck) das Sektenwesen begünstige; er wolle mit keiner Sekte etwas zu schaffen haben; seine Wünsche gelten nur jener einen Sekte, der Kirche der Heiligen, wo sie auch sein möge. Auch giebt Döllinger das Urteil Vadians wieder, worin dieser Denck das Zeugnis ausstellt, er habe sich schon als Jüngling durch seinen ausserordentlichen Geist so ausgezeichnet, dass er seinen Jahren weit voraus gewesen.

Die geistige Bedeutung, welche Döllinger dem damals noch fast ganz unbekannten und fast allgemein sehr niedrig eingeschätzten „Wiedertäufer" zuerkannte, spiegelt sich in der ganzen Skizze wieder.

Indessen sind diese Ergebnisse angesehener katholischer Kirchenhistoriker für die gleichzeitigen Darstellungen lutherischer Kirchengeschichtsschreiber unfruchtbar geblieben. In dem Werke, welches H. W. Erbkam (seit 1847 Professor der Theologie an der Universität Königsberg, † 1884) der „Geschichte der protest. Sekten im Zeitalter der Reformation" (1848) widmete, kehren lediglich die alten Urteile wieder und der Name Dencks wird nur

ganz flüchtig erwähnt. Erbkam hat keine einzige Schrift Dencks vor sich gehabt; er kennt nur die Auszüge Gottfried Arnolds (Kirchen- und Ketzer-Historie I, 1303), von einer Würdigung seiner Bedeutung ist keine Rede und fast alle biographischen Angaben sind schief oder unrichtig.

Es ist unter diesen Umständen erklärlich, dass Moriz Carriere in seinem Buche über „Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit“ (Stuttgart 1847, 2. Aufl., Leipzig 1887) über Denck nicht viel zu sagen weiss. Carriere interessiert sich für ihn besonders, insofern als er in Denck, Hubmeier, Hätzer, Kautz, Bünderlin und Seb. Franck nicht mit Unrecht Vorläufer Jakob Böhmes sieht; aber seine Kenntnis Dencks ist gering, obwohl Carriere ja, wie bekannt, zu den Männern dieses Kreises sich stark hingezogen fühlte und gerade ihnen viel Beachtung schenkte.

Auch der im Jahre 1851 in den Theol. Studien u. Kritiken erschienene Aufsatz Heberles über „Johann Denck und sein Büchlein vom Gesetz Gottes“ bewegt sich in seinen Urteilen ganz in den Geleisen der älteren Streittheologie. Allerdings hat Heberle schon damals — er setzte im Jahre 1855 seine bezüglichen Studien erfolgreich fort — manches neue Material beigebracht, allein gleichzeitig sind so viele unrichtige Behauptungen in diesem Aufsatz, dass man die Ergebnisse nur sehr vorsichtig verwerten darf. Ich will zum Beweise Folgendes anführen. Charakteristisch ist für den Anabaptismus, sagt Heberle, seine Theorie von den geistlichen Ehen und seine Ansicht von der weltlichen Obrigkeit. Auch hier finden wir Denck mit ihm in Übereinstimmung. In seinem „schriftmässigen Bericht etlicher Glaubenspunkte“ hat er (nach Füsslin, Beiträge I, 238) weitläufig zu behaupten gesucht, „dass kein gläubiges, das ist wiedertäuferisches Ehemensch bei einem andern wohnen dürfe, das nicht mit ihm eines Glaubens wäre. Dadurch werde keine Ehescheidung statuirt.“

Wenn Heberle sich etwas genauer um Dencks Schriften bemüht hätte, so würde er gefunden haben, dass die Angabe, Denck sei der Verfasser des „Schriftmässigen Berichts“, auf einem Irrtum beruht. Denck hat, obwohl man ihn seit dem 17. Jahrhundert die Schrift unterlegt hat, dieselbe nicht geschrieben, vielmehr ist Peter Walpot der Autor. Hätte ferner Heberle sich nicht auf Füsslin verlassen, sondern die Schrift, aus welcher er einen solchen Vorwurf gegen Denck ableitete, selbst eingesehen, so würde er

gefunden haben, dass von einem „wiedertäuferischen Ehemensch", von „geistlichen Ehen" u. s. w. kein Wort in dem Traktat zu finden ist.

Im Übrigen erkennt Heberle schon damals an, dass Denck ein Mann von „hoher geistiger Begabung und Bildung" gewesen sei. Sein Ziel sei gewesen, das „Ideal einer reinen Gemeinde zu verwirklichen, das seiner lebhaften Phantasie und seiner sittlich-religiösen Begeisterung so sehr zusagte."

Da geschah es, dass unter dem Einfluss lokalgeschichtlicher Überlieferungen ein junger Historiker in Strassburg, der von den Bedürfnissen kirchlicher Polemik nichts kannte, sich eine Lebensbeschreibung Dencks zum Gegenstand seiner Doktorarbeit wählte: im Jahre 1853 erschien die Schrift: G. W. Roehrich, Essai sur la vie, les écrits et la doctrine de l'anabaptiste Jean Denk.

Dieses Büchlein war es, das auf Grund gewissenhafter Studien in Dencks Schriften ein günstiges Urteil auch unter den protestantischen Theologen zu verbreiten suchte. Roehrich sagt u. A.:

„Denck näherte sich in überraschender Weise modernen philosophischen Systemen, welche ihrerseits ohne Mühe in Dencks Theorien die Vorläufer derjenigen erblicken können, welche sie ihrerseits ausgesprochen haben." Und ferner: „Man darf sich darüber nicht täuschen: Viele derjenigen Gedanken, welche vor dreihundert Jahren als gefährliche Häresien und antichristliche Behauptungen betrachtet werden konnten, sind heute allgemein rezipiert im Leben und im religiösen Bewusstsein." — „Ihre Urheber, ihre Vertheidiger, welche von ihren Zeitgenossen mit Schmach bedeckt wurden, zeigen sich einem gerechteren Urteil der Nachwelt unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten; edel und ehrenhaft in vielen Fällen, stets wert unseres Mitleides."

Roehrich kommt wiederholt auf diese Thatsache zu sprechen:

„Manche Wahrheit," sagt er, „welche Dencks durchdringender Geist geahnt hatte, ist wieder aufgenommen, entwickelt und zu Ehren gebracht worden durch die neuere freisinnige Theologie." — „Hüten wir uns deshalb, ein zu übereiltes Urteil abzugeben. Hüten wir uns deshalb, zu glauben, dass Alles, was einst als Ketzerei verdächtigt ward, heutigen Tages mit demselben Titel von uns bezeichnet werden darf.[1])

Auch in Bezug auf die Weise, in welcher Denck den Kampf führte, dessen Bannerträger er war, spricht Roehrich sich äusserst anerkennend aus, und es berührt dies wohlbegründete Lob gegenüber den Angriffen Anderer gegen den „schroffen und finsteren Geist Dencks" doppelt wohlthuend.

[1]) A. a. O. S. 58.

„Man könnte vielleicht glauben, dass der so lebhafte Charakter Dencks ihn bisweilen zu weit führe, dass er ihn verleite, auf die Heftigkeit der Angriffe, die gegen ihn gerichtet worden sind, in dem gleichen Ton zu antworten; man erwartet, seine Bücher mit Invektiven und Anklagen wider die orthodoxe Partei, die den Unglücklichen bis an das Ende seiner Tage verfolgt hat, angefüllt zu sehen. Aber davon findet sich Nichts; diese Thatsache ist eine der Eigentümlichkeiten Dencks. Die herbe und heftige Polemik, wie man sie bei der Mehrzahl seiner Zeitgenossen findet, ist ihm fremd.“ [1])

„Denck,“ versichert Roehrich, „trägt seine Anschauungen mit so viel Bescheidenheit, milder Güte, Liebe und rücksichtsvoller Achtung für die Meinungen anderer vor, dass man wähnen könnte, er befinde sich mit der ganzen Welt in Übereinstimmung, und dennoch ist er weit davon entfernt, seine Überzeugungen zu verbergen, er verkündet sie im Gegenteil zwar ohne Ostentation, das ist wahr, aber auch ohne Heuchelei.“ [2])

Wenn Roehrich indessen vielleicht geglaubt hatte, dass die Kirchengeschichtschreibung nunmehr in den massgebenden Werken ihr Urteil abändern werde, so hatte er sich getäuscht: für die im Jahre 1854 erschienene Realencyclopädie für protest. Theologie (hrsg. von Herzog und Plitt) waren die bisherigen Ergebnisse der Forschung nicht verwertbar: Der Artikel, aus der Feder Trechsels, trug lediglich die alten Ansichten und die alte Geringschätzung von neuem vor.

Das geschah, obwohl die Überzeugung von der grossen religionsgeschichtlichen Bedeutung Dencks immer allgemeiner wurde, die Heberle im Jahre 1855 in folgenden Worten zum Ausdruck brachte:

„Denck war in Kurzem zu solchem Ansehen unter den Wiedertäufern gelangt, dass er füglich als ihr Haupt in Oberdeutschland gelten konnte. Er verdankte diese hervorragende Stellung ohne Zweifel vornehmlich seiner Theologie, in welcher nicht bloss der durch den Anabaptismus gehende mystische Zug einen befriedigenden Ausdruck fand, sondern auch der praktische Gegensatz gegen die Reformation wie gegen die alte Kirche eine dogmatische Begründung und Rechtfertigung zu erhalten schien. So kam es, dass Dencks Lehre in den anabaptistischen Kreisen eine rasche Verbreitung fand und den meisten doktrinellen Kundgebungen der Wiedertäufer aus jener Zeit mehr oder weniger stark ihr Gepräge aufdrückte.“

Hiermit fingen die Historiker an, Dencks Bedeutung im Zusammenhang mit der Gesamtgeschichte der grossen religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts zu betrachten und nur so konnte

[1]) A. a. O. S. 28.

[2]) A. a. O. S. 28. — Vergl. Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer. Leipzig 1881. S. 22.

man natürlich dem Manne gerecht werden. In diesem Sinne sprach sich J. A. Cornelius in seiner „Geschichte des Münsterschen Aufruhrs" (1860) folgendermassen über Denck aus ($II_{112}$):

„Wenn nicht früher, so durften doch hier (in Strassburg), gegen Ende des Jahres 1526, die Brüder ihn (Denck) zu den ihrigen zählen. Sie machten an ihm eine Erwerbung, die jeder Partei zur Zierde gereicht hätte. Denn, obwohl noch jung, war er bereits ein vielgenannter Schriftsteller, der durch seine hervorragende Gelehrsamkeit in den heiligen Sprachen und noch mehr durch die Selbständigkeit seines theologischen Denkens die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen gefesselt, durch die Innigkeit seiner mystischen Schriften den Weg zu vielen Herzen gefunden hatte."

Cornelius weist auf die Wichtigkeit hin, welche Dencks litterarische und praktische Thätigkeit für die Geschichte des Täufertums im 16. Jahrhundert besitzt. Nicht als gelehrter Theologe und als scharfsinniger Denker, sondern als hervorragender Parteiführer auf kirchlich-religiösem Gebiet wird Denck hier geschildert. Er war es, der unbeirrt durch Anklagen, Verläumdungen, Drohungen und Verfolgungen mit unerschütterlichem Mut für seine Sache kämpfte und das Banner voran trug, um welches sich die Menschen zu Tausenden scharten.

Nach Cornelius Vorgang sah sich auch Gerhard Uhlhorn, der bei Gelegenheit seiner Studien über Urbanus Rhegius auf Denck gestossen war[1]), genötigt, sich mit Letzterem (der vielfach die Wege des Rhegius gekreuzt hatte) auseinander zu setzen. Er that dies, indem er anerkannte, dass Denck einer der „vornehmsten Lehrer" der Täufer gewesen sei, auch einräumte, dass wir in ihm eine „tiefe, innige und sittlich reine Natur" vor uns haben. Aber im Ganzen lautet das Urteil ablehnend: er sieht in Denck einen Mann, der sich von den übrigen Wiedertäufern zwar durch eine tiefere, aber deshalb um so „gefährlichere Spekulation" unterscheidet und erkennt in dem ganzen System lediglich einen „schlecht verhüllten Rationalismus."

Viel schärfer noch lauten die Urteile anderer lutherischer Kirchenhistoriker aus jener Zeit. Im Jahre 1871 erschien unter empfehlender Bevorwortung durch Dr. Karl Rudolf Hagenbach (damals Professor der Theologie zu Basel) ein umfangreiches Buch über die Geschichte der Reformation in Strassburg von Pfarrer

---

[1]) G. Uhlhorn, Urbanus Rhegius Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld 1861. S. 111 ff.

Julius Rathgeber[1]). Das 9. Kapitel dieses Buches behandelt (wie die Überschrift sagt) „Die Wiedertäufer und ihr unheimliches Treiben."

„Die »neuen himmlischen Propheten«, wie sich ihre Häupter nannten (sol)," sagt R., „ . . . trugen nicht wenig zum Aufstand der Bauern bei." „So waren im Jahre 1526 zwei Häupter der Schwarmgeister nach Strassburg gekommen. Es waren dies Johannes Denck und Ludwig Hätzer." „Mit Johannes Denck hatten die Prediger im Dezember 1526 eine öffentliche Besprechung. Sie überzeugten sich aber, dass dieser Mann bei all seiner Gelehrsamkeit höchst gefährliche Lehren und Ansichten habe, die alle wahre Gottesfurcht untergraben. Nicht nur verwarf er die Kindertaufe, sondern auch allen Gehorsam gegen die Obrigkeit"... „Hätte der Rat diese Leute gewähren lassen, so wäre der Geist der Empörung unter den Bürgern genährt worden. Er befahl daher dem Johannes Denck, die Stadt augenblicklich zu verlassen."

Damit ist die Charakteristik Dencks beendet. Die Schrift von G. W. Roehrich ist dem Verfasser offenbar unbekannt geblieben, so unglaublich dies auch scheinen mag.

Nach allen diesen Arbeiten war auch die „Realencyklopädie für protest. Theologie" in ihrer zweiten Auflage gezwungen, sich mit etwas mehr Achtung mit Denck zu beschäftigen. Aber auch damals wurde im Ganzen das allgemeine Urteil der früheren Zeiten festgehalten, wenn gleich anerkannt werden musste, dass dem Manne eine grössere geschichtliche Bedeutung, als man früher zugab, zuzuerkennen sei.

Dies war die Lage der Dinge, als im März 1882 erst mein Aufsatz über Denck in den damals von Heinrich von Treitschke herausgegebenen Preuss. Jahrbüchern[2]) und dann im Herbst desselben Jahres mein Buch „Ein Apostel der Wiedertäufer"[3]) an die Öffentlichkeit trat.

In den zahlreichen Besprechungen, die in angesehenen Zeitschriften und Zeitungen verschiedener Konfessionen und Parteien erschienen, spiegelt sich der tiefe Eindruck wieder, den die Persönlichkeit Dencks, als sie in festeren Umrissen wieder an das Licht trat, auf jeden machte, der sich unbefangen mit diesem Manne beschäftigte; von neuem wurde es verständlich, wie es gekommen

---

[1]) J. Rathgeber, Strassburg im 16. Jahrh. Stuttg. 1871. Bevorwortet von Karl Rudolf Hagenbach.

[2]) Preuss. Jahrb. Bd. 50 (1882) S. 235—251.

[3]) Leipzig, Verlag von S. Hirzel. X u. 258 S. 8°. (Preis 3,60 M.)

ist, dass er einst als Lebender auf Tausende erwärmend und begeisternd gewirkt hat.

In der Wissensch. Beilage der (Augsburger) Allg. Zeitung (jetzt in München) vom 3. Dezember 1882 Nr. 357 erschien eine sehr merkwürdige Besprechung, aus der wir folgende Stellen hier festhalten wollen:

„Der »Apostel der Wiedertäufer« ist Hans Denck, die sympathische Gestalt eines milden, sanften Dulders, einer religiös angelegten Natur, bei der darüber doch der einfache Menschenverstand nicht zu kurz gekommen war, eines friedfertigen bescheidenen Weisen, welcher der hervorragendste Träger und Begründer von Überzeugungen wurde, welche in krasser Ausartung durch die Karrikatur derselben, durch Johann von Leiden und seine Sekte, einer Niederlage zugeführt werden sollten, von der sie sich dann nur mühsam und schwach erholt haben."

„Der Anabaptismus, den wir schon bald nach dem Anfang der Reformation durch Luther auftauchen und sich in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts mit grosser Schnelligkeit weithin durch Niederdeutschland, Oberdeutschland, die Schweiz und Österreich ausbreiten sehen, hatte bei der Ausbreitung, die er gewann, natürlich auch eine grosse Menge von Vertretern und Lehrern, unter denen jedoch, wenn nicht als der einflussreichste, doch als der geistig bedeutendste, als der klarste Kopf Hans Denck betrachtet werden muss."

Verfasser der eingehenden Besprechung war kein geringerer als Levin Schücking, zu dessen Lieblingsstudien von je geschichtliche Forschungen gehört hatten, und der insbesondere mit der Litteratur über den älteren Anabaptismus wohl vertraut war.

Hier sei das Wort gesprochen, urteilt Schücking, welches dem Christentum in all seiner Reinheit und Hoheit den auch für unsere Zeit zutreffenden Ausdruck gebe. Hier sei das alte Evangelium, das durch weltlich-kirchliche und hierarchische Interessen einst vielfach verdunkelt worden sei, wieder aufgefunden und habe eine Form erhalten, die auch das heutige Geschlecht tief ergreifen müsse.

In Heinrich von Sybels historischer Zeitschrift (Bd. 53 [1885] S. 324 f.) giebt Dr. W. Wenck bei Gelegenheit eines Referats über meine Biographie Dencks folgendes Urteil ab:

„Der hier gemeinte »Apostel der Wiedertäufer« ist der Mann, welcher von den wundersamen oder auch entsetzlichen Eigenschaften, an welche wohl noch jetzt das grosse Publikum bei dem Namen »Wiedertäufer« zu denken pflegt, am wenigsten an sich trägt: es ist der besonnene und milde, durch Unbefangenheit wie durch Bildung ausgezeichnete Hans Denck. — Von grossem Interesse ist es aber jedenfalls, hier voll-

ständiger und eingehender, als es irgendwo bisher geschehen, die Gedanken eines der merkwürdigsten und achtbarsten unter den vielen und so verschieden gearteten Männern dargelegt zu sehen, welche wegen ihres Zusammenstimmens in dem (gerade für Denck nicht eben wesentlichen) Punkte der Wiedertaufe unter der Bezeichnung der Wiedertäufer zusammenfallen. Wenn der Verfasser am Schluss die Äusserung Karl Hases citiert, das Täufertum zeige »nach der einen Seite hin eine echt protestantische, die erste Gestalt des Protestantismus schon überragende, der neueren Zeit zugewandte Art" — so erscheint in der That Hans Denck als ein ganz vorzüglicher Vertreter des Täufertums nach dieser Seite hin. Seine besonnene, mitunter mystisch angehauchte, mehr noch rationalisierende, aber nie einer wohlthuenden Wärme entbehrende und immer von der edelsten Gesinnung getragene Behandlung der religiösen Probleme ist in der Ausführlichkeit, in der wir sie hier vor uns haben, nur dazu geeignet, das günstige Urteil zu bestätigen und tiefer zu begründen, das die Persönlichkeit Dencks neuerlich bei Männern der verschiedensten Standpunkte gefunden."

Hans Prutz in Königsberg hat in einer eingehenden Besprechung über mein Buch, welche in der National-Zeitung vom 22. Juli 1883, Nr. 339, zum Abdruck gelangt ist, ein ausführliches Urteil sowohl über die Bedeutung des Anabaptismus im Allgemeinen, wie über diejenige Dencks im Besonderen abgegeben.

„Das Verhängnis Luthers und seiner Kirchen-Verbesserung," sagt er, „lag in der schroffen Abwendung des Reformators von denjenigen seiner bisherigen Kampfgenossen und Schüler, welche, unbeirrt durch hier und da vorkommende Ausschreitungen und Verirrungen, dem freiheitlichen Prinzipe, das Luther anfangs selbst so kühn und zuversichtlich verkündet hatte, nachher aber, erschreckt durch die sich daraus ergebenden praktischen Konsequenzen, wenn nicht geradezu aufgab, doch in willkürlicher Weise einseitig beschränkte und so mit sich selbst in Widerspruch brachte, treu blieben und die Folgerungen daraus nicht bloss nach der negativen Seite zur Widerlegung und Abwehr des Katholizismus zogen, sondern auch im positiven Sinne in der Dogmatik, dem Kultus und der Verfassung der neuen Kirche durchführen wollten. Bei unbefangener Prüfung wird kaum ein Zweifel darüber bleiben können, auf welcher Seite die grössere Klarheit und Folgerichtigkeit gewesen, auf welcher man das ursprüngliche und eigentliche Wesen der Reformation strenger festgehalten hat, auf welcher dieselbe ihrem anfänglichen grossen Zuge zu einer nicht bloss kirchlichen, sondern auch nationalpolitischen und sozialen Ermannung des deutschen Volkes getreuer geblieben ist.

Aber nicht hierin liegt das Bedenkliche der Haltung und des Verfahrens von Luther und seinen Gehülfen. In der Hitze eines so grossen, so gewaltigen Kampfes, welcher in einzelnen kritischen Momenten alles Bestehende über den Haufen zu werfen droht, können die Meinungen der in der ersten Linie streitenden Männer, welche den nachfolgenden Scharen

Richtung und Ziel des Vorwärtsstrebens anzugeben haben, über das Erreichbare sowohl, wie über die Art, in der es erreicht werden kann, auseinandergehen, ja gelegentlich schroff entgegengesetzt sein. Das Unrecht beginnt erst dann, wenn die zunächst nicht zu ihrem Rechte gelangte Meinung von der thatsächlich obsiegenden als völlig rechtlos, als verwerflich dargestellt und vor den Augen der Welt als ein schnöder Verrat an der doch eben noch wetteifernd geförderten gemeinsamen Sache verketzert wird.

In diesen Fehler ist nun Luther ganz besonders tief verfallen und von den Flecken, welche kein Lobpreisen von dem sonst so lichten Bilde des Reformators entfernen kann, haben die meisten gerade hier ihren Ursprung genommen. Karlstadt und die andern »Schwärmer« standen mit Luther im Wesentlichen doch auf demselben Boden, und unausgleichbar waren doch auch die Differenzen nicht, die zwischen ihnen und dem Reformator in Bezug auf die Methode und die nächsten Ziele obwalteten. Und mit welch stürmischer Heftigkeit hat Luther jede Spur von Gemeinschaft mit ihnen von sich gewiesen! Mit welch heftigem Eifer hat er sie dem strafenden Arm der von ihm aufgerufenen weltlichen Macht und im Jenseits der Verdammnis preisgegeben! In seiner Stellung zu den Bauern und namentlich zu Zwingli wiederholt sich das Gleiche in noch verletzenderen Formen. Und so unwiderstehlich war die Gewalt dieses kampfesmutigen Geistes, dass er nicht bloss die Zeitgenossen, viele halb widerstrebend, mit sich auf den Weg riss, der nach seiner Auffassung allein beschritten werden durfte, sondern dass seine Verurteilung die von ihm Geächteten auch noch über das Grab hinaus verfolgte und dass dieselben, ihre Lehren und ihre Bestrebungen von der Nachwelt in dem entstellenden Lichte gesehen und mit den hässlichen Zügen gezeichnet werden, die Luther und seine Genossen in ihrem Zorne ihnen angedichtet haben, um sie zum Abscheu aller Frommen werden zu lassen.

Freilich ist dies Bestreben, selbst die Geschichte lutherisch zu färben, nicht überall gelungen: Der Lichtgestalt Zwinglis gegenüber ist es vergeblich geblieben; bei den übrigen unterlegenen Gegnern Luthers und seiner Anhänger ist es dagegen um so vollständiger zum Ziele gekommen, und erst sehr allmählich fängt die historische Forschung an, das hier geübte schwere Unrecht gut zu machen und das Andenken der arg Verkannten zu rehabilitieren. Damit ist denn auch die Zeit gekommen für eine unbefangenere Würdigung der Wiedertäufer, welche das Schicksal der von Luther verfolgten radikalen reformatorischen Lehren ganz besonders an sich zu erfahren gehabt haben. Einen wertvollen Beitrag dazu liefert auch das obengenannte Buch von dem Staatsarchivar in Münster, Dr. Ludwig Keller. — Dasselbe beschäftigt sich mit einem fast vergessenen Mann, der im Gegensatz zu dem Bilde, das seine übereifrigen Gegner von ihm entworfen haben, als einer der tiefsten und zugleich freiesten Denker und einer der edelsten Menschen jener Zeit erscheint."

Friedrich Nippold bezeichnet in dem von ihm im Jahre 1884 herausgegebenen „Berner Beiträgen zur Geschichte der Schweizerischen Reformationskirchen", S. 444, den Denck als

einen ebenso genialen wie idealgesinnten und persönlich intakten Mann.

„Auch was der Verfasser“ — Nippold spricht hier über meine Lebensbeschreibung Dencks — „über den teilweisen Sieg der Ideen Dencks und über ihr Eigentumsrecht an den sogenannten modernen Ideen bemerkt, ist zwar durch die erklärliche Vorliebe für seinen edlen Helden etwas lebhaft gefärbt, muss aber, zumal dem aus lutherisch-konfessionalistischen Lager erhobenen Widerspruch gegenüber als in allem Wesentlichen richtig bezeichnet werden.

Wenn irgendwo, so ist es bei Männern wie Denck eine Ehrenschuld, dass sie endlich einmal aus ihren eigenen Schriften gewürdigt werden. Wenn sogar Grebel und Manz, was die wissenschaftliche Leistung betrifft, mit vollem Recht eine griechische und hebräische Professur anstreben durften, so haben wir sowohl in Denck, wie in Franck und Schwenkfeld Männer vor uns, deren Unglück nur darin bestand, ihrem Zeitalter zu weit voraus zu sein.“

Karl Benrath, damals in Bonn, jetzt in Königsberg, hat sein Urteil im Theol. Jahresbericht Bd. II (Lpz. 1883) S. 185 niedergelegt:

„Die Schrift Kellers über Denck wird zu einer wohlverdienten Ehrenrettung des viel verschrieenen, aber wahrhaft frommen Mannes, der so recht als Typus des ersten, idealgerichteten, von den späteren Auswüchsen himmelweit entfernten Täufertums gelten kann.“

Das Leipziger „Literarische Centralblatt“ (damals herausgegeben von Prof. Fr. Zarncke) vom 31. März 1883 (Nr. 14) äussert sich folgendermassen:

„Die Schrift Kellers behandelt den von seinen lutherischen Zeitgenossen mit bitterer Gehässigkeit verketzerten, dann fast vergessenen und selbst von neueren Kirchenhistorikern nicht nach Gebühr gewürdigten Hans Denck. — Die aus der »Ordnung Gottes« (einer Schrift Dencks) gemachten Mitteilungen rechtfertigen des Verfassers Urteil, dass nicht nur die ganze Auffassung, sondern auch die Haltung und der Ton dieser Schrift auf einer Höhe des sittlichen Bewusstseins stehen und von einer Lauterkeit des Gemütes zeugen, wie sie zu allen Zeiten nur selten angetroffen wird.“

Staats-Archivar Dr. v. Bippen in Bremen hat sich öffentlich dahin ausgesprochen, dass er in Denck „einen der feinsten Köpfe und eines der edelsten Herzen in seiner Nation“ erkenne.

„Wir haben die wichtigsten Zeugnisse aus dem Munde seiner Feinde, derer, die ihn kannten, dass nichts Sträfliches in seinem Wesen oder in seinen Werken gewesen ist. Er selbst, wiewohl verlästert und beschimpft von denen, die ihn nicht kannten, hat in seinen Schriften niemals ein böses Wort gegen seine Verfolger, gegen die Zerstörer seines Lebens gesagt. Nein,

die tragische Schuld seines Lebens liegt darin, dass er, der aus innerster Überzeugung von der alten Kirche mit ihrem Autoritätsprinzip sich getrennt hatte, nicht einer neuen Autorität, heisse sie Luther oder Zwingli, sich unterwerfen mochte, dass er von der süssen Gewohnheit des Denkens nicht lassen konnte und bei aller Milde und Demut seines Wesens zu klar und tief dachte, als dass er sich den von ihm als irrig erkannten Lehren oder ihm fremdartigen Anschauungen von dem Wesen der Religion blindlings hätte unterwerfen können. — Wenn man aus unserem Buche den Inhalt der Denckschen Schrift, welche Keller die göttliche Weltordnung genannt hat oder der köstlichen Schrift ›Von der wahren Lieb‹ kennen gelernt hat, so wird man dem Urteile beipflichten, dass es in hohem Grade zu bedauern sei, ›dass eine so reine Quelle echter Religiösität‹ viele Jahrhunderte lang unter dem Schutte hat begraben liegen müssen und wenn Keller mit Bezug auf die erste dieser Schriften sagt, dass unter den Streitschriften aller (damaligen) Religionsparteien keine zu finden sei, „die auch nur von Weitem an die Tiefe und Reinheit dieses kleinen Büchlein heranreichte.“ (Weser-Ztg. vom 10. März 1883, Nr. 12999.)

In der „Post“ vom 14. Februar 1883 Nr. 44 spricht sich Hugo Sommer über Denck folgendermassen aus:

„Der überwältigende Eindruck der Persönlichkeit Dencks lag im Wesentlichen darin, dass dessen Denken und Glauben durch ein wahrhaft religiöses und nicht bloss theologisches Interesse bestimmt wurde, dass er in dem reinen Streben nach sittlicher Selbstveredelung und aufrichtiger Wahrheitsforschung mit taktvoller Sicherheit den inhaltlichen Kern des religiösen Glaubens erfasste und sich insofern über die Einseitigkeiten der konfessionellen Streitigkeiten erhob, welche die Zeitgenossen bewegten und den Gesichtskreis einengten. Es lebte in diesem Manne ein Funke des Geistes, der in den Evangelien waltet und in seiner schlichten Einfachheit und doch zugleich so überwältigenden und beseligenden Kraft den christlichen Glauben zuerst feste Wurzeln in den Gemütern schlagen liess, der seine Wirkung nie verfehlt hat, wo er in vollen Herzenstönen hervorbrach. Es ist ein wohlthuender Reflex dieser Glaubensinnigkeit und Glaubensfreudigkeit, der in den fast vergessenen Schriften Dencks wiederklingt und der Verfasser darf getrost behaupten, ›dass in diesen Schriften ein ausgezeichnetes Denkmal deutschen Geistes auf uns gekommen sei.‹ Auch die Gegenwart mag sich des Anblicks solcher Denkmale erfreuen, denn während die heutige Philosophie von der Berücksichtigung des historisch überlieferten Glaubens, zumal von den heiligen Schriften, meist ganz abstrahiert, die Theologie dagegen die Argumente verschmäht, die aus der wissenschaftlichen Erkenntnis des menschlichen Seelenlebens und besonders des menschlichen Willens gewonnen werden können, sucht Denck den richtigen Gedanken praktisch zu verwirklichen, dass die Erkenntnis der höchsten und letzten Dinge auf den beiden genannten Fundamenten aufgebaut werden müsste.“

Es waren in der That, wie die Sybelsche Zeitschrift richtig hervorhob, Männer der verschiedensten Standpunkte und Vertreter

verschiedener Religionsgemeinschaften, welche sich in der günstigen Beurteilung Dencks begegneten. Auch aus der Brüdergemeinde, der man doch keine liberalen theologischen Meinungen nachsagen wird, wurden freundliche Stimmen laut.

In Nr. 19 des deutschen Litteraturblattes vom 11. August 1883, urteilt G. Burkhardt in Neudietendorf über Denck folgendermassen:

„Wir staunen über die Ausdehnung dieser (täuferischen) Richtung, wir staunen noch mehr über die Tiefe und Klarheit ihrer Wahrheitserkenntnis, wie sie uns namentlich in Dencks Schrift entgegentritt. Denn die zweite Taufe ist das verhältnismässig Unbedeutendere und Unwichtigere dabei. Viel mehr in den Vordergrund tritt die Ergänzung des lutherischen Rechtfertigungsbegriffs durch Geltendmachung einer aus dem Glauben hervorgehenden Kraft zu neuem Leben. Und diese ganze Richtung, die sich schon damals der Reformation ergänzend zur Seite stellte, ist um Münzers und der Münsterschen Rotte willen gewaltsam niedergetreten worden. Auf direkte Aufforderung der Reformatoren hin haben die Obrigkeiten der Städte und Länder Hand angelegt und Henkersdienste verrichtet, aber dabei viel Gutes, Wahres und Edles ungesehen mitvernichtet."

Erfreulicherweise fanden sich sogar im katholischen Lager Männer, die den Mut besassen, der geschichtlichen Wahrheit auch da die Ehre zu geben, wo es sich um einen geistigen Führer der bedenklichsten „Ketzer" handelte.

„Aus den beigebrachten Beweisen," sagt Prof. Dr. Alois Knöpfler (bei Gelegenheit einer Besprechung meines Buches in der Litterarischen Rundschau für das kathol. Deutschland Nr. 17 vom 1. Sept. 1883), „ersieht man, wie ungerecht die bisher gangbaren Darstellungen der Täufersekte waren. Allgemein war man gewohnt, bei dem Namen »Wiedertäufer« sofort an die tollen Ausbrüche religiösen Fanatismus der Propheten zu Mühlhausen und Münster zu denken, welche das gewaltsame Einschreiten gegen sie geflissentlich herausforderten. Die neuesten Untersuchungen zeigen, dass jene albernen Ausschreitungen nicht Ursache, sondern Folge der rücksichtslosen Gewalt gewesen seien, die jahrelang gegen sie geübt wurde. Erst unter dem Drucke der Verfolgungen und nachdem die Sekte der leitenden Häupter beraubt worden, drangen allmählich demagogische Elemente ein und gewannen schliesslich die Oberhand. Damit löst sich auch das Rätsel, vor dem bisher die Geschichtsschreibung gestanden, dass nämlich eine Sekte, die in Münster solche Ungeheuerlichkeiten beging, anderwärts selbst den erbittertsten Feinden unbedingte Anerkennung eines sittlich tadellosen Lebens abzwingen konnte. Die Unsträflichkeit des Lebens muss wahrlich offenkundig gewesen sein, wenn ein Urbanus Rhegius und ein Bucer sie anerkennen mussten."

„Die sittliche Kraft der Täufer-Sekte äusserte sich, solange nicht jene schon erwähnten Elemente die Herrschaft erlangten, auch in ihrem Mute

gegenüber den Verfolgungen. Zu Hunderten wurden sie in den verschiedensten deutschen Städten eingekerkert, auf die Folter gespannt und in den Tod geschickt. Solche Standhaftigkeit musste doch auch einen Untergrund haben, und dies war ihre Lehre, welche unbestritten edler, reiner und idealer war, als die aller anderen protestantischen Konfessionen und Denominationen."

„Es mag sein, dass Denck ein Ausläufer der grossen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts ist; Verwandtschaft mit ihnen zeigt er in manchen Punkten, nur hat er die Verinnerlichung des religiösen Lebens ins Excessive gesteigert, so dass sich ihm alles Äussere, selbst die Sakramente in Ceremonien auflösten. In wie weit diese Verinnerlichung Reaktion war gegen zu grosse Veräusserlichung von dieser oder jener Seite, kann hier nicht untersucht werden."

„Erwähnung verdient zum Schluss die wohlthuende Versöhnlichkeit, die über dem noch kurzen, aber thatenreichen Leben von Hans Denck ausgegossen ist. Wie seine Lehrdarstellungen durchweg edel gehalten sind, so kennt er auch den vielen Verfolgungen gegenüber keinen Hass. Dem herzlosen Fanatismus seiner Feinde gegenüber hat er nur die eine Bemerkung: selbst einem sanften und demütigen Herzen sei es schwer, den Angriffen gegenüber, wie er sie erfahren, sich im Zaum zu halten."

Aber weit über Deutschlands Grenzen hinaus regte sich von jetzt an die Teilnahme für diesen Vorkämpfer der Gewissensfreiheit und des Duldungsgedankens und zwar waren es zunächst England, Amerika und Holland, von wo freundliche Stimmen herüberdrangen.

Im Jahre 1883 hatte Charles Beard im Auftrag einer der angesehensten wissenschaftlichen Gesellschaften Englands, der sog. Hibbert-Stiftung, zwölf Vorlesungen über die „Reformation des 16. Jahrhunderts" zu London gehalten, die alsbald auch im Druck erschienen und deren sechste sich ausschliesslich mit den „Sekten der Reformation" beschäftigt.[1]) Hier hat Beard nun Denck ein ausgezeichnetes Denkmal gesetzt und sich so eingehend und zugleich so unparteiisch mit unserem Autor beschäftigt, wie es Seitens weniger deutscher Schriftsteller geschehen ist.

„Denck gehörte, sagt Beard[2]), zu jener besten Zeit der Wiedertäuferei, in der sie noch eine tief religiöse und wahrhaft ethische Bewegung war, in der die unbarmherzige Wut gedankenloser Verfolgung sie noch nicht ihrer natürlichen Führer beraubt, sie noch nicht der Ausschreitung und Zügellosigkeit überliefert hatte. Eifrig sammelten sich die Menschen um Denck, hingen an seinen Lippen, nahmen seine Grundsätze an und fürchteten später

[1]) Mir liegt die deutsche Übersetzung dieses Werkes von Fritz Halverscheid (Berlin, Reimer 1884) vor.

[2]) A. a. O. S. 204.

nicht, für ihren Glauben zu dulden. Er zeigte sich in den drei Jahren, die seine ganze Thätigkeit umfassen, als ein grosser theologischer Führer und hätte sich bei längerem Leben vielleicht auch zu einem philosophischen Theologen entwickelt. In hervorragendster Weise vereinte er in sich die Eigenschaften, welche religiöse Begeisterung in Anderen entflammen, mit einer milden vernünftigen Ruhe, wie sie kaum einem anderen orthodoxen oder ketzerischen Theologen des Reformationszeitalters eigen war. — Ist es aber nicht ein wenig ungerecht, den als einen Sektirer hinzustellen, zu dessen letzten Worten die folgenden gehören: »Gott ist mein Zeuge, dass ich nur einer Sekte, welche die Kirche der Heiligen ist, gut zu sein wünsche, wo sie auch sei«. — Sollte nicht die Thatsache, dass ein solcher Mann über ganz Oberdeutschland als der Führer der Wiedertäufer angesehen wurde, die Wiedertäufer einigermassen befreien von der schweren Last des Schimpfes, die ihr die Kirchenhistoriker aufgebürdet haben?"

In der Contemporary Review (Nr. 324 vom Dez. 1892, London, Isbister and Co.) veröffentlichte Richard Heath, der in derselben Zeitschrift schon im März 1891 einen Aufsatz über den deutschen Anabaptismus und seine Nachfolger in England geschrieben hatte, einen Aufsatz unter dem Titel „Hans Denck the Anabaptist", in dem er Proben einer eingehenden Beschäftigung mit dem Gegenstande ablegte. Darin spiegelt sich die lebhafteste Sympathie für Denck wieder, die unzweifelhaft als Ausdruck einer in England weit verbreiteten Stimmung gelten darf.

„In the career of Hans Denck, sagt Heath, wee see the sufferings of a man who was affected by the whole life of his day sympathing at the same time with both the religious and the social movements. More over Denck was a representative man, for, without in any way seeking the position, he came at a peculior time to the foremost place among those, who were on the crest of the ever-advancing wave of Reformation . . . Since the defeet and ruin of sixteenth century Anabaptisme there never has been a time in which Hans Dencks life and principles were se likely to meet with sympathetic appreciation as in the present day . . .

Die Presbyterian Review (New-York, Westermann) vom April 1883 spricht sich mit Bezug auf mein Buch folgendermassen über Denck aus:

„Dies ist ein glänzendes Stück geschichtlicher Arbeit zur Ehrenrettung des Charakters und der Lehre Johann Dencks, eines der Häupter der Anabaptisten der Reformationszeit, welcher lange unter einer Wolke von Entstellungen begraben gewesen ist. Die offiziellen Akten . . . . zeigen den Mann in einem ganz anderen Lichte als das ist, das von den Schriften seiner Gegner, Urbanus Rhegius und Heinrich Bullinger, auf ihn geworfen worden ist . . . Der frühe Tod Dencks war ein grosses Unglück. Er war, wie es scheint, am besten geeignet, als Haupt der Anabaptisten zu handeln,

sie in einer gemeinschaftlichen Form des Christentums zu vereinigen, welche die Züge der Mennoniten, der Freunde (Quäker) und der Baptisten späterer Zeit in sich aufgenommen hätte."

Von Interesse ist die Anerkennung, welche der „Examiner" in New-York (Volume 60, Number 35) Denck und Hubmaier zu Teil werden lässt:

„Not only do we find these men firm in their advocacy of liberty of conscience, but we find, as might be expected, a thoroughly Christian spirit pervading all their writings. To pass from the controversial writings of Luther or Zwingli to those of Hubmaier or Denck is like passing from Billingsgate into the parlor af a Christian gentleman . . . . We feel, that we are in a different atmosphere, a thoroughly Christian atmosphere.

Side by side with the Baptist movement a great social movement was going on among the German masses. After the death of the great evangelical leaders by fire, sword, water and pestilence some doubtless of those that had been their followers, but had not firmly grasped their principles allied themselves with the Socialists; and having adopted premillenarian views then as always materialistic and in the end destruction of Christian life, were led to take part in efforts to set up an earthly kingdom of Christ. But will any one say, that there was more in common between Hubmaier and Denck and John of Leyden and Knipperdollinck, than between these last and Martin Luther; or that these great Baptist exponents of liberty of conscience (Hubmaier and Denck) were more responsible for the peasants war and the Munster Kingdom than was the man, who first aroused the ambitions and hopes of the peasants by his revolutionary writings and speeches and afterwards counselled their merciless destruction when they had ventured to put in practise his theory of the freedom of a Christian man."

Ähnliche Stimmen liessen sich vielfach aus Holland vernehmen und wir wollen als Probe der dort herrschenden Meinung nur auf einige hierhergehörige Äusserungen verweisen.

In dem „Evangelischen Volksalmanak", Jaargang 1884, welcher zu Arnheim erscheint, hat ein ungenannter Verfasser unserem Helden ein schönes Denkmal gesetzt. Der Verfasser dieser Biographie Dencks scheint an der Schrift »Von der wahren Liebe« (ebenso wie andere neuere Autoren) besonderes Wohlgefallen gefunden zu haben. Er nennt sie »een boekje zoo teeder als rijk van inhoud, tintelend van den christengeest« (ein Buch, so zartsinnig wie gehaltreich, glänzend von Christengeist). S. 86.

„Denck gehört auch zu denen, welche von den herrschenden Machthabern verkannt und verfolgt ihren Zeitgenossen den Weg gewiesen haben, den man einschlagen müsse, und der auch später von den Besten gegangen

ist. Vollkommen richtig ist, auch im Hinblick auf ihn, gesagt: Es ist unleugbar, dass viele der Ideen, welche vor drei Jahrhunderten als gefährliche und unchristliche Ketzereien betrachtet wurden, jetzt von den Gottesfürchtigen geteilt werden. Die Träger und Verteidiger derselben, denen von ihren Zeitgenossen mit Schmähung begegnet wurde, kommen dem unparteiischen späteren Geschlecht ganz anders vor, mitunter als Edle und Helden, immer als Männer, die unser Mitleid verdienen."

„Denck gehört unter diese Edlen, weil er über jedes lutherische Dogma, welches es auch sei, die Reinheit der Sitten und höher als jede Rechtgläubigkeit in der Lehre die gegenseitige Liebe gestellt hat."

Wertvoller noch als diese Äusserungen sind durch die wissenschaftliche Bedeutung des Gelehrten, der sie ausgesprochen hat, folgende Bemerkungen Christian Sepps (Kerkhistorische Studien, Leiden, E. J. Brill 1885 S. 21):

„De uitnemende Monographie van Dr. Keller heeft ons een antrekkelyke teekening van het beeld des eerstgenoemden (Dencks) geleverd: naar de uittreksels van de geschriften des diepgevoelenden en diepdenkenden mans aarzel ik niet, hem een eereplaats toe te kennen onder de getuigen van Christus in de XVI. eeuw; ik schroom niet de verkaring af te leggen, dat hij, de kundige vertaler van de schrift, een geesteskind der schrift geworden was."

Dazu sei bemerkt, dass Sepp sich nicht zu den freisinnigen, sondern zu den altgläubigen Theologen zählte.

Auch die wissenschaftliche Welt Frankreichs blieb mit ihrer Anerkennung der Bedeutung Dencks nicht zurück und in der Revue historique (Paris, Mars/Avril 1884) fand sich u. a. folgendes Urteil:

„Il s' agit de Jean Denck, un des chefs les mieux doués de ces esprits, qui ne se sentaient satisfaits ni par l' église romaine, ni par la Réforme. Pour lui comme pour plusieurs autres qu' on a stigmatisés en leur infligeant l' épithète d' Anabaptistes, l' histoire a été assez injuste. Elle l' a souvent rejeté dans la catégorie de ceux, dont le fanatisme farouche a produit des doctrines et des actions effroyables et beaucoup d' erreurs se sont glissées dans nombres d' articles biographiques, qui ont été consacrés à sa mémoire. ..... Il (Keller) nous montre en Denck un homme doué d' un sentiment religieux d' autant plus chaud qu' il se laissa moins enchainer dans les liens d' un parti théologique déterminé. Il analyse ses oeuvres et montre, combien les idées pacifiques de l' anabaptiste calomnié dépassent celles de ses calomniateurs. Denck a lutté pour l' évangile de l' amour du prochain; la pensée de la séparation de l' Église et de l' État sommeillait dans son âme; mais il était en avant de son siècle et put s' estimer heureux d' avoir été chassé de pays en pays jusqu' à ce que la maladie eût mis fin à sa vie à l' étranger, tandis que tant d' autres avaient rendu l'esprit sur le bûcher ou sur l' échafaud."

Es ist ein eigentümlicher und zugleich bedauerlicher Umstand, dass ganz im Gegensatz zu den bisher besprochenen Urteilen und zu den nunmehr allgemein bekannten geschichtlichen Thatsachen die Ansichten der konfessionell gesinnten Lutheraner im Wesentlichen dieselben geblieben sind wie in den fünfziger Jahren.

In dem „Beweis des Glaubens", einer „Monatsschrift zur Begründung und Verteidigung der christlichen Wahrheit", welche unter Mitwirkung von O. Zöckler und R. F. Grau und vieler anderer lutherischer Theologen von D. Andreae und C. Brächmann herausgegeben wird (Gütersloh, Bertelsmann), erschien im Juli 1883 (Theol. Litteraturbericht S. 149) eine mit Dr. R. P. unterzeichnete ganz kurze Anzeige meines Buchs, worin dasselbe als „Versuch einer Ehrenrettung des Anabaptisten und Antitrinitariers Johannes Denck" bezeichnet war. Dann heisst es weiter:

„Wir können den Eindruck nicht zurückweisen, dass er ein sittenreiner und tiefernster Mann gewesen ist, aber er bleibt ein Häretiker sehr bedenklicher Art, der in den wichtigsten Punkten von der gesunden Lehre abweicht."

Dies ist Alles, was der „Beweis des Glaubens" über den Führer einer grossen religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts zu sagen weiss.

In ähnlicher Weise erklärte das unter Redaktion von Prof. Dr. C. E. Luthardt in Leipzig erscheinende „Theologische Litteraturblatt" vom 15. Juni 1883 Nr. 24, dass man noch heute die Sätze, in welchen einst Bucer die Lehre Dencks charakterisiert habe (die eine scharfe und gänzlich falsche Kritik der Lehren Dencks enthalten), für durchaus zutreffend erklären müsse und dass mithin der Referent des Blattes sich an das Urteil der ehemaligen protestantischen Gegner Dencks gebunden hält: er ist noch heute lediglich „ein Häretiker sehr bedenklicher Art".

Indessen haben diese Urteile nicht verhindert, dass sich allmählich eine richtigere Ansicht immer breiteres Feld wenigstens insofern erobert hat, als die geschichtliche Bedeutung des Mannes nicht mehr bestritten wird. In seiner „Geschichte der deutschen Reformation" (Berlin 1890) stellt Friedrich von Bezold den Denck als den vornehmsten geistigen Führer wenigstens der gemässigten Täufer hin, der z. B. den Th. Münzer unverkennbar

an Einfluss überragt habe.[1]) Wir sind keineswegs geneigt, alle Urteile Bezolds über Denck gutzuheissen — wie er denn z. B. irrt, wenn er sagt, dass der „feine und sittenstrenge" Hans Denck im Jahre 1524 mit einer „Religion der Erleuchtung" hervorgetreten sei, „die er sich ausgedacht" habe[2]) —, aber er hat doch eingesehen, dass die Zeitgenossen richtig urteilten, wenn sie ihn den „Abt" oder auch den „Papst" der Wiedertäufer nannten. Damit ist denn auch der Weg zu einer besseren Würdigung des Mannes beschritten, durch die manche Irrtümer allmählich von selbst fallen werden. Denn das Studium seiner Schriften wird manche Ansichten rasch in ihrer Unhaltbarkeit zeigen, wie sie sich auch bei Bezold und Anderen noch heute finden. —

Es hat eine Zeit gegeben, wo ein Mann von der Bedeutung Albrecht Dürers so gut wie völlig vergessen war, und es ist kaum ein Jahrhundert her, dass Goethe und Andere ihn wiederentdeckten, und dass er und seine Werke damit zum zweiten Mal ein Gemeinbesitz unseres Volkes wurden. Ähnlich wie Dürer ist es dem Manne ergangen, der ihm und seinen Schülern geistig und persönlich so nah gestanden hat, Johann Denck. Wie in den Kunstwerken Dürers, so ist in den Schriften Dencks ein ausgezeichnetes Denkmal deutschen Geisteslebens auf uns gekommen, und es ist eine Ehrenpflicht unseres Volkes, sie zu sichten und zu sammeln und dem allgemeinen Verständnis durch Herstellung einer neuen Ausgabe wieder zugänglich zu machen. Eine solche Ausgabe — die Gesamtheit der Schriften würde nicht mehr als einen Band füllen — würde bald im Inland und Ausland viele Freunde und Leser finden und die beste Unterlage für die Richtigstellung falscher Urteile abgeben.

---

[1]) A. O. S. 699.
[2]) A. O. S. 488.

# Philipp Melanchthons Frühzeit.

## Beiträge zu einer neuen Biographie.

Von

Dr. **Georg Ellinger** in Berlin.

(Fortsetzung statt Schluss.)

## Luther und Melanchthon.

Am 25. August 1518 traf Melanchthon in Wittenberg ein. Er hatte in den letzten Tagen des Juli Tübingen verlassen und zunächst die Stätten seiner Jugend, Bretten und Pforzheim, aufgesucht, um sich von der Mutter und seinen übrigen Verwandten zu verabschieden; dann war er über Stuttgart nach Augsburg gezogen, wo er sich dem dort auf dem Reichstage weilenden Kurfürsten Friedrich dem Weisen vorstellen liess. Auch den einflussreichen Hofkaplan und Geheimschreiber des Kurfürsten, Georg Spalatin, lernte er hier kennen und trat ihm schnell näher. Aber während sich so hier die ersten persönlichen Fäden spannen, die zu seinem späteren Wirkungskreis hinüberführten, wurden gerade von anderer Seite noch Versuche unternommen, den jungen Gelehrten Wittenberg abspenstig zu machen. Noch in Tübingen hatte Melanchthon einen Ruf an die Universität Ingolstadt erhalten, ihn aber auf Reuchlins Rat abgelehnt; in Augsburg suchte man nun Melanchthon zu bestimmen, seine Absage zurückzunehmen und sich für Ingolstadt zu entscheiden; er hielt an dem einmal gegebenen Versprechen fest und setzte seinen Weg weiter fort. In Nürnberg trat er dem längst von ihm verehrten Pirkheimer auch persönlich näher; auch der bekannte Rechtsgelehrte Christoph Scheurl, der selbst zwei Jahre an der Universität Wittenberg gewirkt hatte, nahm ihn freundlich auf. Die letzte grössere Rast machte er in Leipzig; hier besuchte er den trefflichen Petrus Mosellanus, der ihm mit herzlicher Zuneigung entgegenkam, auch die Universität wollte es sich nicht nehmen lassen, den noch so jungen und doch schon so berühmten Gelehrten festlich zu begrüssen; sie veranstaltete ihm zu Ehren ein Festmahl.

Als Melanchthon in Wittenberg vom Pferde stieg, wird er von der Stadt, die nun der Schauplatz seines Wirkens werden sollte, schwerlich einen günstigen Eindruck gewonnen haben. Die hässlichen, kleinen Häuser, die reizlose, flache Umgebung haben ihn, der an die

Tübinger Verhältnisse gewöhnt war, sicher unangenehm berührt; unwillkürlich musste sich ihm auch ein Vergleich mit den ebengesehenen Städten aufdrängen, der für das mehr einem Dorfe als einer Stadt gleichende Wittenberg unmöglich vorteilhaft sein konnte. Rief nun wohl sein zukünftiger Aufenthaltsort in ihm ein Gefühl der Enttäuschung hervor, so scheinen auch seine Wittenberger Kollegen zuerst von ihm nicht angenehm überrascht gewesen zu sein. In der That war Melanchthons Äusseres nicht dazu angethan, gleich beim ersten Erscheinen einen bedeutenden Eindruck hervorzurufen; er war klein und schmächtig, stiess beim Sprechen etwas mit der Zunge an und hatte die Gewohnheit, beim Gehen die eine Schulter etwas in die Höhe zu ziehen. Auch war es nicht seine Art, das, was seiner persönlichen Erscheinung an schnell in die Augen fallenden Vorzügen abging, durch selbstbewusstes Auftreten zu ersetzen. Vielmehr zeigte er sich auch in seinem Benehmen etwas linkisch, und er zog sich leicht, wo er Übelwollen oder nur eine gewisse Abneigung zu finden meinte, verschüchtert und verstimmt zurück.

Indessen wurde auf beiden Seiten sehr bald die anfänglich ungünstige Stimmung überwunden. Melanchthon zeigte guten Willen, sich an seinen neuen Aufenthaltsort zu gewöhnen; als Philosoph, schrieb er kurz darauf an Spalatin, setze er sich leicht über derartige Äusserlichkeiten hinweg. Und die Kollegen und Studenten an der Wittenberger Universität änderten mit einem Schlage ihre Meinung über den unscheinbaren Gelehrten, als dieser zum ersten Male in feierlicher Versammlung zu ihnen sprach. Gleich am Tage nach seiner Ankunft wurde Melanchthon als Lektor der griechischen Sprache in die Universitätsmatrikel eingetragen; drei Tage später, am 29. August, hielt er seine öffentliche Antrittsrede: „Über die Umgestaltung des Universitätsunterrichtes."

Man kann sagen, dass diese Rede aus zwei Teilen besteht. Sie giebt zunächst eine Kritik des bisherigen unhaltbaren Zustandes des wissenschaftlichen Unterrichtes und führt dann die Mittel auf, durch die diesem Zustande abgeholfen werden könne. Der Verfall der Wissenschaft trat nach Melanchthon mit dem Untergang des alten Roms ein; wohl fanden sich in den ersten Jahrhunderten nach der Zerstörung Roms hier und da noch einige Gelehrte, auch ein Fürst wie Karl der Grosse suchte die Wissenschaft zu heben, und seine Bemühungen blieben nicht ohne Frucht. Dann aber brach das Unheil unaufhaltsam herein. Auf der Grundlage des missverstandenen, verunstalteten Aristoteles wurde das Lehrgebäude der Scholastik aufgerichtet, und über den müssigen Fragen, die sie dem Geiste stellte, ging, sehr zum Schaden der Kirche, die Kenntnis des Griechischen verloren. Die Dialektik, in ihrer ursprünglichen Reinheit eine unentbehrliche Wissenschaft, wurde zum Tummelplatz der abgeschmacktesten Spitzfindigkeiten, und weder in der artistischen Fakultät, noch in der Medizin, Jurisprudenz und Theologie wurde etwas geleistet; das

Einzige, was gefördert wurde, war Hass und Neid. Um nun eine gründliche Besserung herbeizuführen, verlangt Melanchthon, dass zunächst tüchtige Elementarkenntnisse erworben werden; ausser dem Lateinischen ist das Griechische sorgfältig zu treiben. So vorbereitet möge man an der Hand der besten Schriftsteller die Philosophie pflegen, worunter im Wesentlichen Sittenlehre und Naturkunde begriffen werden, dazu habe die Lektüre der Poeten und Redner zu treten. Vor allem aber sind die Sprachen für die Theologie wichtig; erst wenn man den Wortsinn erfasst, gelangt man zum wahren Verständnis des Inhaltes. Durch die Beschäftigung mit der hl. Schrift wird man dann Christus erst wirklich kennen lernen und von seinem Geiste völlig durchdrungen und umgeformt werden.

Was die Rede vor anderen humanistischen Versuchen gleichen oder verwandten Inhaltes auszeichnet, ist nicht die Neuheit der Gedanken. In ähnlicher Weise wie hier war der scholastische Lehrbetrieb schon wiederholt kritisiert worden, und auch die positiven Vorschläge, die Melanchthon machte, waren von ihm keineswegs zum ersten Male aufgestellt worden, sondern bildeten bereits seit längerer Zeit stehende Forderungen in dem Reformprogramm der Humanisten. Wenn aber der Rede trotzdem für die Entwicklung des wissenschaftlichen Unterrichtswesens in Deutschland eine hervorragende Bedeutung zukommt, so erklärt sich das aus der Thatsache, dass Melanchthon mit dem sicheren Blicke, der ihn auszeichnet, aus den humanistischen Reformwünschen gerade die Punkte herausgegriffen hat, auf deren Durchführung es vor allem ankam. Auch hier erscheint er daher als der praktische Organisator, der zunächst das unumgänglich Notwendige und Erreichbare ins Auge fasst und sich auf die Forderungen beschränkt, bei denen er Mittel und Wege angeben kann, um sie ins Leben treten zu lassen.

Indessen ist es keineswegs das Gedankenmaterial allein, das der Rede einen so eigentümlichen Reiz verleiht, sondern eben so sehr wie der Inhalt nimmt die Form die Aufmerksamkeit des Lesers in Anspruch. Melanchthon hat es durch den ausserordentlich geschickten Aufbau des kleinen Werkes verstanden, die von ihm vorgetragenen Ideen nicht bloss mit grosser Klarheit und Präzision hervortreten zu lassen, sondern ihnen schon durch die Anlage des Ganzen den Charakter überzeugender Eindringlichkeit zu verleihen gewusst. Nach dem Eingange der Rede, der eine allgemeine Ankündigung ihres Inhaltes enthält und in dem Melanchthon es als seine Hauptaufgabe bezeichnet, den Kampf gegen die Barbaren zu führen und in der Jugend die Sehnsucht nach der klassischen Litteratur zu erwecken, sollte man erwarten, dass Melanchthon sofort mit heftigen Angriffen oder enthusiastischen Anpreisungen vorgehen würde. Allein das geschieht keineswegs, sondern in einem wirksamen Kontraste geht Melanchthon zu einer scheinbar ganz leidenschaftslosen geschichtlichen Entwicklung des augenblicklichen Zustandes über; er schildert die Ansätze zu neuem wissen-

schaftlichen Leben nach der Zerstörung Roms durch die Germanen, er geht auf die Anfänge der Scholastik zurück und zeigt dann, wie durch die Scholastik die letzten Reste der klassischen Bildung verloren gegangen sind. Hier, wo er von den nachteiligen Folgen des früheren Lehrbetriebes spricht, belebt sich die Darstellung; die zuerst absichtlich zurückgehaltene Teilnahme tritt wieder lebhaft und energisch hervor. Hatte er aber zunächst nur im Allgemeinen die ungünstige Wirkung des scholastischen Systems geschildert, so greift er sich nun einen einzelnen Punkt heraus, und zwar die Wissenschaft, zu deren wahrer Form ihm Rudolf Agricola den Weg eröffnet und deren Lob er schon in Tübingen mit begeisterten Worten verkündet hatte: die Dialektik. Wie die scholastische Wissenschaft auf diesem Gebiete die grösste Geistesverwirrung angerichtet hat, wird zuerst wieder in grossen Zügen, dann an einzelnen Beispielen dargethan; um zu zeigen, wie gründlich die Quellen missverstanden worden seien, führt Melanchthon die ihm besonders nahe liegende Thatsache an, dass die Scholastiker bisher die Analytica posteriora des Aristoteles den metaphysischen Büchern zugerechnet hatten. Das giebt ihm Gelegenheit, von dem Plane der Herstellung eines gereinigten Aristoteles zu erzählen; obgleich dieser Bericht der Anlage der Rede nach nur eine Abschweifung bedeutet, bereitet er doch in glücklicher Weise die Stimmung für die Vorschläge vor, die nachher aufgestellt werden. Noch einmal kehrt dann Melanchthon zur Scholastik zurück, um nun, nachdem er die Krankheit nach ihrer Entstehung, ihren Symptomen und ihrer verderblichen Wirkung gezeigt hat, auch auf die Heilmittel hinzuweisen und die Gedanken vorzutragen, deren Durchführung allem eine Gesundung ermögliche. Er betrachtet zunächst die Profanwissenschaft, um von ihr schliesslich zur Theologie emporzusteigen. „Denn wenn irgend ein Studiengebiet, so erfordert wahrlich die Theologie vor allem Begabung, regelmässige Übung und Sorgsamkeit. Denn der Duft der Salben Gottes übertrifft bei weitem den Wohlgeruch der menschlichen Wissenschaft.“ — Einem Vergleich dieser Rede mit der in Tübingen gehaltenen wird man deshalb nicht aus dem Wege gehen wollen, weil er so nahe liegt. Hält man beide Arbeiten neben einander, so erkennt man überall, wie sehr sich Melanchthon in der Kunst der übersichtlichen Gruppierung der Thatsachen, in der Kraft wirkungsvoller Darstellung vervollkommnet hat, und es ist kaum zweifelhaft, dass namentlich das immer eindringendere Studium der Dialektik im Sinne R. Agricolas diese Entwicklung von Melanchthons Geist gefördert hat; erfreulich ist es namentlich zu sehen, wie auch in der Sprache das Streben nach Klarheit und Deutlichkeit sich geltend macht und wie die geschraubte Ausdrucksweise seiner neulateinischen Vorbilder immer mehr zurücktritt.

Der Standpunkt, den Melanchthon einnimmt, ist noch durchaus der humanistische. Auf die Vernachlässigung der Wissenschaften führt er im letzten Grunde den Niedergang des religiösen Lebens zurück;

denn erst der Verfall der klassischen Studien ermöglichte die Herrschaft der Scholastik. Daher konstruiert er eine Art von Wechselwirkung zwischen Religion und Wissenschaft: wären nicht Kirche und Wissenschaft zugleich entartet, so hätte die eine der anderen wieder aufhelfen können. „Denn die Kirche in unverdorbenem Zustande hätte leicht die sinkenden Wissenschaften wiederherstellen können, und andererseits wäre es den guten Wissenschaften, wenn sie sich auf ihrer Höhe erhalten hätten, möglich gewesen, die verkommenen kirchlichen Verhältnisse zu beseitigen, die darniederliegenden Menschengeister aufzurichten, zu stärken und in Ordnung zu bringen." Sehen wir hier Melanchthon noch durchaus humanistische Anschauungen teilen, etwa in der Art, wie sie Pirkheimer in der Apologie vertritt, so zeigt die Rede doch schon — namentlich in den letzten Abschnitten — eine religiöse Wärme, die in der Tübinger Zeit bei Melanchthon sich noch nirgends nachweisen lässt. Wir dürfen wohl vermuten, dass bereits Spalatin ihn auf das mächtige religiöse Leben aufmerksam gemacht hat, das in Wittenberg zu erblühen begonnen hatte; auch in Nürnberg, wo Luthers Streben so lebhaften Anklang gefunden hatte, konnte es nicht fehlen, dass in den Gesprächen Pirkheimers und Scheurls mit dem nach Wittenberg ziehenden Humanisten viel von Luther und seiner bisherigen Thätigkeit die Rede war. Hatte doch Scheurl sich erst Anfangs 1517 wieder um Luthers Freundschaft beworben und sich mit der Richtung seiner Theologie einverstanden erklärt.

Unter denen, die mit immer sich steigernder Bewunderung dem Vortrage Melanchthons folgten, sass nun ohne Zweifel auch der Mann, an dessen Namen sich seit Jahren die Bedeutung der Universität Wittenberg knüpfte. Welchen gewaltigen Eindruck die Rede auf ihn ausgeübt, ersehen wir aus den allbekannten Worten, mit denen er zwei Tage darauf dem noch in Augsburg weilenden Spalatin davon Bericht erstattete. Vielleicht lässt sich aus der Art, in der er Spalatin gegenüber Melanchthons Rede nach Inhalt und Form charakterisiert — er nennt sie „höchst gelehrt und ausserordentlich fein", und man hat bei dem zweiten Ausdruck an „sauber herausgearbeitet" oder „fein entwickelt" zu denken —, etwas über die Stimmung erschliessen, in die Melanchthons Rede ihn versetzte. Die Bedeutung, die die sprachlichen Studien für die theologische Wissenschaft gewinnen konnten, erkannte Luther schon damals an, und die Bedenken, die er gegen Erasmus auf dem Herzen hatte, wollte er eben deshalb nicht laut werden lassen, um der guten Sache nicht zu schaden. Aber infolge seiner eigentümlichen religiösen Entwicklung war ihm der ganze Wert, den die philologische Wissenschaft für das Bibelstudium gewinnen konnte, doch noch nicht zum Bewusstsein gekommen. Die Sprachen waren ihm ein wichtiges, aber keineswegs unentbehrliches Hilfsmittel, und allbekannt ist ja sein Urteil Spalatin gegenüber (1. März 1517), dass der hl. Hieronymus trotz der fünf Sprachen, die er verstanden,

dem Augustinus, der nur eine Sprache beherrschte, nicht gleichzustellen sei. Gerade Melanchthons Rede scheint in dieser Frage eine entscheidende Wendung bei ihm hervorgerufen zu haben; der eindringliche Hinweis, welcher ungemeine Wert für die Sonderung des Falschen vom Wahren der genauen Erkenntnis des Wortsinnes zuzuschreiben sei, musste einen bedeutenden Eindruck auf ihn ausüben, und Melanchthons Gedanke von einer beständigen Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und Religion drang so tief in seine Seele, dass er ihn noch 1524 wiederholte, obgleich er genau genommen sich mit seinen sonstigen Anschauungen nicht vereinigen liess. „Denn alsbald nach der Apostel Zeit, da die Sprachen aufhörten, nahm auch das Evangelium und der Glaube und die ganze Christenheit je mehr und mehr ab, bis dass sie unter dem Papst gar versunken ist; und ist, seit der Zeit die Sprachen gefallen sind, nicht viel Besondres in der Christenheit ersehen, aber gar viel greulicher Greuel aus Unwissenheit der Sprachen geschehen. Also wiederum: weil jetzt die Sprachen hervorgekommen sind, bringen sie ein solches Licht mit sich und thun solche grosse Dinge, dass sich alle Welt verwundert und bekennen muss, dass wir das Evangelium so lauter und rein haben, fast als die Apostel gehabt haben“ . . . Und während er in jenem Briefe an Spalatin ausdrücklich auf Augustin hinweist, um zu zeigen, dass zur Erfassung des innersten Kernes des Glaubens Sprachkenntnis nicht unumgänglich nötig sei, zieht er in der Schrift: „An die Ratsherrn aller Städte deutschen Landes“ Augustin gerade in der entgegengesetzten Absicht herbei: „Ja, sprichst du, es sind viel Väter selig geworden, haben auch gelehrt ohne Sprachen. Das ist wahr. Wo rechnest du aber auch das hin, dass sie so oft in der Schrift gefehlt haben? Wie oft fehlt S. Augustinus im Psalter und anderer Auslegung, so wohl als Hilarius, ja auch alle, die ohne die Sprachen sich der Schrift haben unterwunden auszulegen?“ — Aber nicht bloss die von Melanchthon vorgetragenen Gedanken, sondern auch die Form, in der sie entwickelt waren, zog höchstwahrscheinlich seine Aufmerksamkeit auf sich. Wenigstens wird man aus dem von Luther verwendeten Ausdruck: „eine ausserordentlich fein herausgearbeitete Rede“ so viel schliessen dürfen, dass ihm der methodische, sorgfältig von Thatsache zu Thatsache fortschreitende Aufbau der Rede um so eher freudige und unbedingte Anerkennung abnötigte, als er hier eine Geisteskraft wirksam sah, die ihm selbst versagt war und deren hohe Bedeutung sein überall das Wesen der Sache erfassender Scharfblick gewiss schnell erkannt hat. Es ist wohl keine zu kühne Vermutung, dass gerade unter dem Eindruck von Melanchthons Rede die Überzeugung in ihm sich Bahn brach, wie sehr die Gedanken, die eben damals aus seiner Seele sich loszuringen begannen, an überzeugender und eindringlicher Kraft gewinnen mussten, wenn sie in so klarer, von Schritt zu Schritt vorwärts führender und einleuchtender Darstellung vorgeführt werden könnten. Gerade nach dieser Seite hin hatte Luther bisher auf seine schriftstellerischen Arbeiten sehr geringe

Sorgfalt verwendet; wie schmuck- und kunstlos sind beispielsweise in der Auslegung des ersten Gebotes die einzelnen Teile an einander gereiht, und auch in der letzteren grösseren Schrift, die Luther vor Melanchthons Ankunft beendet hatte, den Resolutionen zu den Ablassthesen, hat man überall das Gefühl, dass eine übersichtliche Disposition fehlt und dass eine sorgfältigere Einteilung und Aneinanderreihung dem noch wogenden und gährenden Gedankenmaterial eine bei weitem grössere Wirkung sichern würde. Das hat Luther nun während Melanchthons Rede wohl selbst empfunden: er sah in Melanchthon eine Geistesrichtung verkörpert, die wie zur Ergänzung der seinigen geschaffen war, und da der Mensch immer die Eigenschaften am meisten bewundert, die ihm selbst abgehen, so blickte er mit der grössten Bewunderung zu dem um vierzehn Jahre jüngeren Gelehrten auf, zumal wir mit Sicherheit annehmen können, dass er dessen persönliche Vorzüge ebenfalls schnell erkannt hat.

War nun der Eindruck, den Melanchthon schon in den ersten Tagen seines Wittenberger Aufenthaltes auf Luther ausgeübt hat, unzweifelhaft sehr gross, so hält er doch keinen Vergleich mit der Einwirkung aus, die von dem Reformator ausging und (spätestens vom Anfang 1519 an) die Anschauungen Melanchthons für einige Zeit von Grund aus umgestaltet hat. Vergegenwärtigen wir uns die Männer, die bisher durch unmittelbare persönliche Einwirkung Melanchthon beeinflussen konnten, so haben wir — von dem Elternhause abgesehen — eigentlich nur Reuchlin als eine ungewöhnliche Individualität zu bezeichnen. Pallas Spangel, Simler, Franz Kircher, Stöffler — Alles vortreffliche Männer, zum Teil auch von bedeutenden wissenschaftlichen Leistungen, aber nicht Persönlichkeiten von der ausgeprägten Art, dass sie einen unauslöschlichen und entscheidenden Einfluss auf das bildsame Gemüt des jungen Gelehrten hätten ausüben können. In dem Tübinger Freundeskreise aber war Melanchthon offenbar der dominierende Geist gewesen, woran auch das Pietätsverhältnis, in dem er sich dem um fünfzehn Jahre älteren Oekolampad gegenüber immer fühlte, nichts ändern konnte. Auch die imponierende Würde Reuchlins wird auf Melanchthon nicht so stark gewirkt haben wie auf andere, sondern naturgemäss durch die Vertraulichkeit, wie sie sich aus den verwandtschaftlichen Beziehungen ergab, zwar nicht aufgehoben, aber doch etwas abgeschwächt worden sein. So war Luther die erste Persönlichkeit von überwältigender Grösse, die Melanchthon gegenübertrat, und zu keinem günstigeren Zeitpunkte hätte Melanchthon ihn kennen lernen können. Vor drei Monaten erst war er von dem in Heidelberg abgehaltenen Augustinerkonvent zurückgekehrt. Hier hatte er, ohne auf die damals schwebende Ablassfrage näher einzugehen, zum ersten Male den Kern seiner augustinisch-paulinischen Theologie vor einem weiteren Kreise entwickelt und in den empfänglichen Herzen seiner jüngeren Zuhörer begeisterten Widerhall geweckt; auch die älteren Professoren der

Heidelberger Universität, so wenig sie mit der von ihm vertretenen Richtung einverstanden waren, hatten sich doch nicht ganz der Gewalt seiner Persönlichkeit entziehen können und ihren Widerspruch in achtungsvolle Worte gekleidet. Die erfreulichen Eindrücke in Heidelberg hatten seinen Geist erfrischt und gestärkt, und auch die Thatsache, dass gerade damals die endgiltige innere und zum Teil auch äussere Scheidung von seinen scholastischen Erfurter Lehrern eintrat, hatte seine gehobene Stimmung nicht zu beeinträchtigen vermocht. Auch die Citation nach Rom, die er nicht lange vor Melanchthons Ankunft, am 7. August, empfangen hatte, war nicht im stande, seinen Geist niederzudrücken. Er war entschlossen, wenn es sein musste, für seine Lehre in den Tod zu gehen; die Drohungen seiner Feinde schreckten ihn nicht. Wir wissen, in wie bewunderungswürdiger Weise Luther in derartigen entscheidungsschweren Augenblicken sich die Freiheit und Heiterkeit des Geistes zu bewahren wusste, und Alles, was wir an schriftlichen Äusserungen aus jener Zeit von ihm besitzen, zeigt, dass dies auch damals der Fall war.

Die Bedeutung, die der regelmässige Verkehr beider Männer in der ersten Zeit ihres Zusammenseins gewann, darf jedenfalls nicht gering angeschlagen werden, und dass Luther ihm den höchsten Wert beilegte, das zeigt der erste Brief, den er an Melanchthon schrieb, auf das deutlichste. Bekanntlich hatte Friedrich d. W. den auf dem Augsburger Reichstage anwesenden Kardinal Cajetan veranlasst, von Luthers Citation nach Rom vorläufig abzusehen und ihn in Augsburg zu verhören. Während Luther gen Augsburg zog, musste er nach den Warnungen und mitleidigen Äeusserungen, die er von allen Seiten zu hören bekam, erwarten, dass ihm der schimpfliche Tod des Ketzers bevorstand; es konnte nicht anders sein, als dass auch in sein tapferes Herz die Wehmut über sein Schicksal einzog, und von dieser Stimmung legt das Schreiben Zeugnis ab, das er am 11. Okt. aus Augsburg an Melanchthon schickte. Schon die Überschrift „an seinen allersüssesten Melanchthon“ lehrt, wie tief seine Neigung zu dem Freunde bereits war; mehr aber noch fällt es ins Gewicht, dass er den Verzicht auf den Verkehr mit dem neugewonnenen Freunde als das bezeichnet, was ihm den Entschluss, für seine Sache in den Tod zu gehen, am meisten erschwere.

Nach der fluchtähnlichen Rückkehr Luthers aus Augsburg steigerte sich der Verkehr zwischen den Freunden noch zu immer grösserer Innigkeit. Wir werden nicht daran zweifeln dürfen, dass Luther schon bald nach Melanchthons Ankunft versucht hat, den Freund für seine theologische Richtung und für die Theologie überhaupt zu gewinnen. Dann wird er ihm von den schweren inneren Kämpfen berichtet haben, unter denen ihm selbst die Erkenntnis der Wahrheit aufgegangen war. Dass Luther gerade darüber sein Herz ausgeschüttet, darf man mit Sicherheit annehmen, zumal das innere Ringen bei Luther damals so wenig wie später aufgehört hatte. Hatte

er doch erst wenige Monate vor Melanchthons Ankunft das erschütternde Selbstbekenntnis niedergeschrieben: „Ich kenne einen Menschen, der diese Strafen oft erlitten zu haben versicherte, zwar nur für eine Spanne Zeit, aber doch so gross und entsetzlich, dass sie keine Zunge aussprechen, kein Griffel beschreiben, noch jemand, der sie nicht erfahren hat, glauben kann, so dass, wenn sie zur Vollendung gebracht worden wären oder nur eine halbe Stunde gedauert hätten, er ganz hätte zu Grunde gehen und seine Gebeine in Asche hätten zerfallen müssen. Hier erscheint Gott schrecklich und mit ihm zugleich auch die gesamte Kreatur. Da giebt es kein Entfliehen, keinen Trost, sondern nur Anklage in allen Dingen." Und unmittelbar nach Melanchthons Ankunft schreibt er an Staupitz bei der Erwähnung der Gefahren, die ihm von seinen Gegnern drohten: „Unvergleichlich Schlimmeres leide ich, wie du weisst, und das veranlasst mich, jene zeitlichen und augenblicklichen Blitzschläge ziemlich gering anzuschlagen", und wir werden auch diese Worte auf schwere innere Anfechtungen zu beziehen haben. Aber war es auch selbstverständlich, dass Luther dem Freunde von dem erzählte, was damals seine Seele bewegte — jeder Bericht wäre unnötig gewesen, denn Melanchthon musste im Äussern des Freundes die lesbaren Spuren erkennen, die die gewaltigen inneren Kämpfe zurückgelassen hatten. Der abgezehrte Körper, das trotz aller urwüchsigen Kraft, die daraus sprach, durchgeistigte Antlitz zeugten deutlicher als alle Worte für die inneren Qualen, die er zu zeugten hatte. Und Melanchthon selbst ist Zeuge gewesen, wie Luther unter dem Eindruck dessen, was in ihm vorging, Alles um sich her vergass, wie er tagelang ohne Nahrung blieb oder sich nur mit ganz unzureichender Speise begnügte. Und doch war der unter diesen gewaltigen Kämpfen fast Verzagende und Erliegende derselbe Mann, der mit unerschütterlicher Festigkeit das einmal für wahr Erkannte vertrat, derselbe, der im Freundesgespräch so menschlich liebenswürdig und heiter sein konnte, und wieder der Gleiche, dem die Zornesader schwoll und dem sich auch das seinen Freunden zu scharfe Wort auf die Zunge drängte, wenn er für seine Sache ins Feld zog. So war der Mann beschaffen, der auf die empfängliche Seele des jungen Melanchthon jetzt immer eindringlicher zu wirken begann.

Der bedeutende Einfluss, den Luther auf seinen jungen Freund ausübte, machte aus gleich noch zu besprechenden Gründen sich nicht sofort mit ganz unmittelbarer Gewalt geltend, sondern wirkte nachhaltig, aber zunächst langsam. Leider sind wir über die Entwicklung Melanchthons während der ersten Zeit seines Wittenberger Aufenthaltes nicht sehr gut unterrichtet. So viel aber wird man wohl sagen dürfen: der Interessenkreis Melanchthons begann sich zu ändern, seine Neigung für die Theologie wuchs, aber eine durchgreifende Veränderung seines Standpunktes ist wahrscheinlich vor Anfang 1519 nicht eingetreten. Es scheint, dass er bis zu diesem Zeitpunkt Luthers

Sache ähnlich wie die grosse Mehrzahl der jüngeren Humanisten gegenüberstand. Zu nahe lag es, Luthers Sache mit der von Melanchthons Grossoheim zu vergleichen oder an Erasmus zu denken, der trotz seiner ungemeinen Vorsicht den Anfeindungen der scholastischen Partei nicht hatte entgehen können, und dass Melanchthon in der That zunächst Luther in diesem Lichte sah, lehrt die Thatsache, dass er in der Vorrede zu seiner Rhetorik ihn mit den beiden glänzenden Namen in eine Reihe stellt; Erasmus, Reuchlin, Luther erscheinen dort als Vertreter der gleichen Sache, als Männer, denen von den gleichen Gegnern Gefahr und Verfolgung droht. „So ist," fährt Melanchthon fort, nachdem er die drei Männer nacheinander aufgeführt und ihr Streben kurz charakterisiert hat, „unter den wahrhaft Gelehrten Niemand, dem nicht von der frechen Unwissenheit Gefahr gedroht hätte. Aber unter dem Schutze der Götter erblühen die guten Wissenschaften von Neuem und richten sich überall wieder auf, obgleich noch immer die, die in den Universitäten vor Jedermann ihre selbstgefällig vorgetragene philosophische Weisheit auseinanderklauben, ihre Sache vortrefflich verteidigen." Was aber noch dazu beitrug, dass die völlige innere Umstimmung Melanchthons sich zunächst etwas langsam vollzog, das war die Thatsache, dass in der ersten Zeit, zunächst etwa bis zum Anfang des Jahres 1519, Melanchthon mehr der Gebende, Luther mehr der Empfangende gewesen zu sein scheint.

Kehren wir noch einmal zu den Betrachtungen zurück, die sich für uns an die Antrittsrede Melanchthons anknüpften! Luther hatte bisher über alle wissenschaftliche Arbeit seine eigenen Gedanken gehabt. Mag man heutzutage noch so sehr geneigt sein, in Vielem, was nach der bisherigen Auffassung als Resultat der inneren Entwicklung des Reformators betrachtet worden ist, vielmehr die Symptome einer neu aufkommenden, in Luther verkörperten theologischen Richtung zu sehen — im Grunde war doch das, was Luther an wissenschaftlichen Anregungen von aussen her aufgenommen hat, verschwindend gering im Vergleich zu dem, was ihm die eigne, persönliche Erfahrung bot. Nicht aus der wissenschaftlichen Arbeit war ihm die Befreiung aus den schwersten Qualen, die Durchdringung zur religiösen Überzeugung gekommen, sondern aus seiner inneren religiösen Entwicklung, der allerdings die Schrift und Augustin eine bestimmte Richtung gewiesen hatten. Aber im Wesentlichen schätzte er doch alles ausser ihm Liegende seinem Werte nach an dem ab, was sich in seiner Entwicklung als die Hauptsache herausgestellt hatte. So sind seine kühnen Werturteile über die einzelnen biblischen Bücher und über die verschiedene Bedeutung der Kirchenväter zu erklären. So kam es auch, dass er sich vor Allem zu Augustin hingezogen fühlte; hier war eine Persönlichkeit, die in ähnlicher Weise wie Luther selbst die Offenbarung aufnahm, sie unter tiefen seelischen Kämpfen verarbeitete und sie in einer Weise neu aus sich heraus

gebar, die überall das Gepräge der höchst persönlichen Erfahrung trug. Hieronymus dagegen war ihm unsympathisch, weil dieser ein Augustin ganz entgegengesetztes Verfahren einschlug und von aussen nach innen drang, indem es ihm zunächst auf die Ergründung des Wortsinnes und das sachliche Verständnis der Schrift ankam. Und gerade die Bevorzugung des Hieronymus durch Erasmus war eine der Thatsachen, die Luther an dem grossen Humanisten auszusetzen hatte und in denen sich der tiefe Gegensatz zwischen den beiden Männern gleichsam symbolisch verkörperte; mit dem Instinkt der Abneigung spürte Luther eine innere Wesensverwandtschaft zwischen Erasmus und Hieronymus, wie er denn den grossen Kirchenvater später gelegentlich auch mit einem weniger bekannten Humanisten, mit Joh. Altenstaig, verglichen hat. Gerade nach dieser Richtung hin rief nun zunächst Melanchthons Einfluss eine, allerdings nicht bleibende, Änderung in den Anschauungen des Reformators hervor. Während Luther innerlich unverrückt seinen Weg verfolgte, hat er doch äusserlich unzweifelhaft seinen Standpunkt etwas geändert und modifiziert.

Zunächst trat das in der grossen Wertschätzung zu Tage, die er für die sprachlichen Studien an den Tag zu legen begann, und in dem Eifer, mit dem er sich ihnen unter Melanchthons Leitung widmete. Die griechischen Studien nahmen eine Zeit lang sein ganzes Interesse in Anspruch; wie stolz er auf die neuerworbenen Kenntnisse war, zeigt die Art, in der er (Januar 1519) ganz nach humanistischer Art griechische Floskeln in seine lateinischen Briefe einflicht und wie er in derselben Zeit seine Briefe an Spalatin und Karlstadt mit Citaten aus der Ilias schmückt. Sehen wir in diesen Äusserlichkeiten, die er allerdings sehr schnell wieder abgelegt hat, Luther sich unzweifelhaft der humanistischen Art etwas annähern, so scheint er auch in anderer Beziehung durch Melanchthons Einfluss gewisse humanistische Grundgedanken aufgenommen zu haben. Es war einer der Hauptgrundsätze der Humanisten, auf die Quellen zurückzugehen und durch sie die Wahrheit festzustellen; in jener bereits angeführten Stelle aus der Vorrede zu seiner Rhetorik rühmt Melanchthon, dass Erasmus „zuerst nach dem Urteile der Gelehrten die Theologie zu den Quellen zurückgeführt habe“. Man kann nicht sagen, dass Luther bisher diesen Gedanken von der Notwendigkeit des Zurückgehens auf die Quellen irgendwie prinzipiell betont hätte; erst durch Melanchthon, der dann ganz folgerichtig auch die Alleinverbindlichkeit der heiligen Schrift früher als Luther hervorhebt, scheint er in seinen Gesichtskreis getreten zu sein. So schreibt er denn auch in dieser Zeit des vorwiegenden Einflusses Melanchthons (9. Dez. 1518) über die beabsichtigte Universitätsreform an Spalatin, dass anstatt des nutzlosen Betriebes einzelner scholastischer Lehrfächer jetzt „die reine Philosophie und Theologie, sowie alle mathematischen Wissenschaften in ihren Quellen [aufgesucht und] ausgeschöpft werden sollten“.

Am deutlichsten indessen lässt sich vielleicht der Einfluss Melanchthons und die Einwirkung des Humanismus an Luthers Commentar zum Galaterbrief beobachten. Dieser scheint zwar in seinen Grundzügen schon früher entworfen gewesen zu sein; die entscheidende Umarbeitung, in der er uns jetzt vorliegt, ist indessen gerade in den ersten Monaten des Jahres 1519 vollzogen worden. Vergleicht man nun dieses Werk mit den früheren exegetischen Arbeiten Luthers, so lässt sich ein grosser Unterschied nicht verkennen. Dass das Hauptgewicht auf der dogmatischen Erklärung des Briefes beruht, versteht sich natürlich im 16. Jahrhundert von selbst. Daneben aber finden wir in diesem Commentar eine Sorgfalt in der Beobachtung des Wortgebrauches und in der Erklärung des Wortsinnes, wie sie in den früheren gleichartigen Schriften Luthers sich nicht nachweisen lässt. Nicht allein, dass Luther genau die Bedeutung des einzelnen Wortes festzustellen sucht, dass er in Fällen, wo ihm der von der Vulgata angewendete Ausdruck den Sinn nicht völlig zu erschöpfen scheint, eine andere sprachliche Wendung vorschlägt oder eine von Erasmus vorgeschlagene Übertragung adoptiert — er achtet auch sorgfältig auf Stil und Schreibweise des Apostels und sucht die so gewonnenen Beobachtungen zur Aufklärung schwieriger Stellen zu benutzen. Zuweilen erweitern sich derartige grammatische Betrachtungen über den Sinn einzelner Stellen zu förmlichen Exkursen, und es ist im höchsten Grade charakteristisch, dass Luther bei der Neuherausgabe des Commentars im Jahre 1523 die meisten dieser umfangreichen Interpretationen strich ebenso wie manches andere, was an die Zeit erinnerte, in der der Humanismus seine erste nachdrückliche Wirkung auf ihn ausübte. Recht bezeichnend ist es auch, dass jetzt der h. Hieronymus etwas mehr bei Luther zur Geltung kommt und zuweilen Augustin gegenüber sich im Vorteil befindet; auch das hing offenbar mit der Anerkennung der Bedeutung des äusseren Verständnisses der Schrift zusammen. Mehrfach wird die Auffassung Augustins als unsicher und gezwungen bezeichnet und die Meinung des Hieronymus ihr vorgezogen; auch hier hat Luther bei der Ausgabe von 1523 seine Äusserungen entweder vollständig oder doch soweit sie einen Gegensatz zu Augustin ausdrückten, gestrichen. (Weimarer Ausgabe, Bd. II, S. 493, Z. 34 f., S. 540, Z. 1—10.) Überall sieht man jedenfalls in dem Commentar, wie sehr es Luther auch um das Verständnis des Wortsinnes zu thun ist; erst wenn bei einer Stelle „ein grammatischer Grund nicht ersichtlich ist“ (Weimar. Ausg. II, 536, Z. 20), sucht er selbst eine Auslegung zu finden. — Dass diese Wendung Luthers in der Behandlung des Schrifttextes auf Melanchthon zurückzuführen ist, würde schon ohnehin wahrscheinlich sein; bestätigt wird es durch die schon oft hervorgehobenen Worte, die Luther in dem Commentar zu Melanchthons Preise einflocht. Diese Stelle, in der Luther erklärt, dass die Autorität Melanchthons „eines Jünglings dem Alter, eines Greises

der bewunderungswürdigen Reife seines Geistes nach“ ihn zur Änderung seiner Auffassung eines in dem Briefe verwendeten Ausdrucks bewogen habe, lässt einen Schluss auf die Einwirkung zu, die Melanchthon nach dieser Richtung hin auf Luther ausgeübt hat.

Kann somit kein Zweifel sein, dass Luther die Bedeutung, die die von dem Humanismus geschaffene philologische Methode und ihre wissenschaftlichen Hülfsmittel für die Theologie gewinnen konnten, jetzt in ganz anderer Weise zu würdigen begann als früher und sie sich in seiner Weise aneignete, so fing er auch unter Melanchthons Einfluss an, der ganzen geistigen Richtung mehr Anteil zu schenken und ihr mit freundlichem Wohlwollen gegenüberzutreten. Es war natürlich, dass dabei zunächst der Hauptvertreter des Humanismus, Erasmus, in Betracht kam. Wir wissen, wie stark Luther den inneren Gegensatz zu der Denk- und Anschauungsweise des Erasmus empfunden hatte. Jetzt, wo er selbst kurze Zeit wenigstens auf einem Felde in seinen Bahnen zu gehen suchte, wird es Melanchthon nicht schwer geworden sein, bei der gemeinsamen Besprechung neutestamentlicher Stellen Luther darzuthun, wie sehr das Verständnis der Schrift durch Erasmus gefördert worden war. Dazu kam noch etwas Anderes. Mancherlei von Erasmus war Luther bekannt, aber wir wissen doch nicht, in welchem Masse er von dem kirchlichen Reformprogramm des Humanisten Kenntnis hatte. Man wird annehmen dürfen, dass Melanchthon ihn auf die vielen Übereinstimmungen zwischen ihm und Erasmus hingewiesen hat. Je ernster sich Luthers Angelegenheit überdies gestaltete, desto mehr fühlte man in Wittenberg, wie günstig die Bundesgenossenschaft eines so grossen Mannes für Luther sein würde. Und Melanchthon selbst glaubte bestimmt, dass es auch in Erasmus' Absicht liege, gemeinsam mit Luther gegen die Missbräuche der Kirche vorzugehen. Anfangs 1519 erschien die bereits 1518 abgeschlossene „Methode zur wahren Theologie zu gelangen“ des Erasmus — ein Büchlein, das uns den grossen Mann nicht von einer neuen Seite zeigt, das aber die Hauptgedanken einer antischolastischen, auf Schrift und Kirchenväter gegründeten Theologie, wie sie Erasmus vorschwebten, anschaulich, klar und übersichtlich zum Ausdruck brachte. In Wittenberg sah man darin eine Annäherung des Erasmus an Luther. Dieser selbst berichtete von dem Erscheinen des Buches an Spalatin (13. März 1519), an demselben Tag schreibt auch Melanchthon an den gleichen Freund: „Froben (der Verleger) hat uns ein Buch des Erasmus, die theologische Methode, geschickt, in dem jener berühmte Mann Vieles, was mit Martin übereinstimmt, gerade wohl deshalb berührt hat, weil es übereinstimmt; und er spricht sich über solche Punkte um so freimütiger aus, weil er nun einen Mitstreiter bei der heiligen und wahren Lehre hat.“ Deutlicher können wohl die Hoffnungen, die man in Wittenberg auf Erasmus setzte, nicht ausgesprochen werden. Unter dem Eindruck aller dieser Verhältnisse vergass Luther einen Augenblick die ab-

grundtiefe Kluft, die ihn von dem Standpunkt des Erasmus trennte, und die, genau genommen, ebenso gross war wie das, was ihn von der Scholastik schied. Im Commentar zum Galaterbrief benutzt er jede Gelegenheit, um seine Bewunderung für Erasmus an den Tag zu legen; und auf Melanchthons Betreiben, der ihn schon früher veranlasst hatte, einen ehrerbietigen Brief an Reuchlin zu richten (14. Dez. 1518), schrieb er jetzt auch (28. März 1519) an Erasmus. Vielleicht hat Melanchthon Luther darauf hingewiesen, dass Erasmus in seiner „Methode" offenbar indirekt eine Anknüpfung versucht habe, und dass es darum nur recht und billig sei, auch ihm nun einen Schritt entgegenzukommen. Wie dem auch sei: der Brief Luthers ist das denkwürdigste Zeugnis dieser Periode der ersten, allein durch Melanchthon bewirkten Hinneigung Luthers zum Humanismus. (Die für uns hier nicht in Betracht kommende Einwirkung des Crotus auf Luther beginnt erst Ende 1519.)

Aber es handelte sich nur um eine vorübergehende Neigung Luthers, wenn er auch manche Errungenschaften aus dieser Zeit sich als bleibendes Besitztum bewahrt hat. Schien es einen Augenblick, als ob Melanchthon Luther dem Humanismus nahe bringen würde, so zeigten sich vielmehr gerade in den Tagen, in denen Luther an Erasmus schrieb, die ersten ausgeprägten Zeichen jener Entwicklung, die Melanchthon mit ausserordentlicher Schnelligkeit vom Humanismus zur Reformation führte. Der Humanismus war eine wissenschaftliche Richtung; er strebte danach, die verschütteten Quellen des Altertums wieder aufzudecken und durch sie den einzelnen Menschen zur harmonischen, in sich abgeschlossenen Persönlichkeit zu entfalten; der Ausgangspunkt war also das Wissen, das von aussen an den Menschen herangebracht wurde und dessen sittliche Entwicklung entscheidend zu beeinflussen bestimmt war. Im Wesentlichen, allerdings schon mit einigen Modifikationen, ist es diese humanistische Anschauung, die Melanchthon noch in seiner Wittenberger Antrittsrede vertritt. Ganz anders Luther! Er ging von dem persönlichen Verhältnis des Menschen zu seinem Gott aus, er konnte daher allem, was äusserlich an den Menschen herangebracht wurde, nur einen geringen Wert zuschreiben und das blosse Wissen und Fürwahrhalten der Glaubensthatsachen unmöglich hoch anschlagen. Entscheidend wurden diese Thatsachen für ihn vielmehr erst dann, wenn sie im einzelnen Menschen zur inneren Erfahrung wurden; erst dann gewannen sie nach seiner Meinung die Kraft, das Wesen des Menschen von Grund aus umzugestalten und zu erneuern. In diesem Gegensatz zwischen äusserem Wissen (historica cognitio oder opinio) und innerer Erfahrung (notitia practica) ist der fundamentale Grundunterschied zwischen Humanismus und Reformation zu finden, und die Thatsache, dass so viele ursprünglich der Reformation zugethane Humanisten sich später wieder von dieser abwandten, ist zum Teil mit daraus zu erklären, dass sie überhaupt nicht im Stande gewesen sind, sich über diesen

Gegensatz klar zu werden. Bei Melanchthon trat diese Wendung wohl im ersten Viertel des Jahres 1519 ein. Während er noch glaubte, mit Erasmus zusammen ins Feld ziehen zu können, war er innerlich über dessen Standpunkt schon weit hinausgewachsen. Dafür zeugen die Worte, die er im März 1519 in der Vorrede zu Luthers Psalmenerklärung schrieb: „Was nützt es zu wissen, dass die Welt von Gott geschaffen, wenn du nicht die Barmherzigkeit und Weisheit des Schöpfers verehrst? Ferner, was hülfe es zu wissen, dass Gott barmherzig und weise ist, wenn du dir nicht zu Gemüte führst, dass er dir barmherzig, dir gerecht, dir weise ist. Das heisst wahrhaft Gott erkennen; aber diese zum Ziele dringende Art der Gotterkenntnis erreicht nicht die Philosophie, sie ist ein Eigentum der Christen.“ Wie sehr diese Worte Luthers eigenste Gedanken wiedergaben, ist leicht zu sehen; es wird noch klarer, wenn man eine Stelle aus dem Kommentar zum Galaterbrief daneben hält, deren Einwirkung auf Melanchthon sich auch sonst nachweisen lässt[1]): „Denn das kann dir nichts nützen, dass du glaubst, Christus sei für die Sünden anderer Heiligen dahingegeben, aber zweifelst, ob dies auch für deine Sünden geschehen sei. Denn das glauben auch die Gottlosen und die Teufel. Dagegen sollst du dich mit einer beständigen Zuversicht darauf verlassen, dass er auch für deine Sünden dahingegeben ist. Dieser Glaube rechtfertigt dich und wird bewirken, dass Christus in dir wohne, lebe und regiere.“ — Der Ausgangspunkt bei der Umstimmung Melanchthons war also wahrscheinlich die Überzeugung von dem Unwert des äusseren Wissens und der Notwendigkeit, die Glaubensthatsachen zur inneren Erfahrung werden zu lassen. Dass es der Eindruck der überragenden Persönlichkeit des Freundes war, der ihm diese Erfahrung vermittelt hat, wird nicht zu bestreiten sein. Hier sah er einen Mann, bei dem jede religiöse Überzeugung aus dem eigenen Erlebnis gleichsam herausgewachsen war; die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, das Bewusstsein von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, das felsenfeste Vertrauen auf Gottes Gnade hatte niemand schmerzensreicher und freudiger durchgerungen und durchgekostet. So wuchs Melanchthon durch Luthers unmittelbares Beispiel in jene Überzeugung hinein und da, wie die Stelle aus dem Galaterbrief zeigt, die Auffassung des Glaubens als praktische Erfahrung, als Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit unmittelbar mit Luthers Gnadenlehre zusammenhing, ja eine ihrer Hauptstützen war, so wird man annehmen dürfen, dass er zu der gleichen Zeit sich Luthers Rechtfertigungslehre ganz zu eigen gemacht

[1]) Hier sei eine kurze Anmerkung erlaubt. Wie stark jene Stelle aus dem Galaterbrief auf Melanchthon gewirkt hat, bezeugt das zum Teil sogar wörtliche Zusammenklingen mit dem ausserordentlich wichtigen und aufschlussreichen Aufsatz, quonam iudicio legendi auctores, C. R. XX. Dort heisst es von der cognitio historica: Sic namque impii credunt. Sic daemones quoque credunt. Dazu vgl. man den Kommentar Luthers, Weimar-Ausg. a. a. O. S. 458. Nam hoc et impii et demones credunt.

hat. Ob er schon ebenfalls in dieser Zeit zu der Überzeugung von der Unfreiheit des Willens gelangt ist, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; vor Sommer 1519 war er sicher auch darüber im Reinen, doch lässt sich vermuten, dass diese Wendung ebenfalls schon früher eingetreten ist, zumal die aus der Lehre von der Unfreiheit des Willens gezogenen Folgerungen von der Unfähigkeit des natürlichen Menschen zu gutem Thun die notwendigen Vorbedingungen der Gnadenlehre waren.

Schon in jener Stelle aus dem Vorwort zu Luthers Psalmenkommentar, die das erste entscheidende äussere Zeichen für die innere Umstimmung Melanchthons gibt, finden wir eine polemische Bemerkung gegen die Philosophie. In der That ist die Abkehr von der Philosophie ein weiteres Merkmal für die Änderung des Interessenkreises Melanchthons. Es war natürlich, dass dabei zunächst jener Philosoph in Betracht kam, dem der grösste wissenschaftliche Plan Melanchthons galt. Noch in der Wittenberger Antrittsrede hatte er, wie wir gesehen haben, von seiner Absicht, eine Gesamtausgabe des Aristoteles zu veranstalten, Mitteilung gemacht und sich wohl auch noch in den nächsten Monaten mit dem Gedanken an eine Ausführung dieses Planes getragen. Mit der Hinneigung zu Luthers Gnadenlehre trat auch eine Abkehr von Aristoteles ein. Es ist gewiss kein Zufall, dass er schon in demselben Monat, in dem jene Bemerkung über die Philosophie niedergeschrieben ist, es ablehnt, eine Vorlesung über die Physik des Aristoteles zu halten. Die Motive, von denen diese Änderung in Melanchthons Anschauungen ausging, lassen sich wohl ungefähr folgendermassen zusammenfassen: Sobald Melanchthon begann von der äusseren Teilnahme an Luthers Sache zur inneren Aneignung seiner Gedankenwelt fortzuschreiten, musste es naturgemäss zu einer Auseinandersetzung zwischen diesem neuen Anschauungskreise und dem Komplexe von wissenschaftlichen Vorstellungen kommen, in dem er sich bisher bewegte. Es lag in der Natur der Dinge, dass Melanchthon die ihm durch Luther vermittelten religiösen Ideen unwillkürlich mit dem Forschungsgebiete verglich, auf dem er bisher heimisch gewesen war. Da er nun hier auf die Fragen, die ihn bewegten, entweder gar keine oder eine der jetzt bei ihm beginnenden religiösen Richtung durchaus widersprechende Antwort erhielt, so war es natürlich, dass er die Philosophie geringer zu schätzen begann, weil sie auf die höchsten Probleme, die ihn erfüllten, die Auskunft schuldig blieb. Schon vor dem Sommer 1519 scheint sich bei ihm die Abwendung von Aristoteles vollzogen zu haben; wahrscheinlich hat er sich schon vor der Leipziger Disputation der Meinung Luthers über die Ethik des Aristoteles, „des schlimmsten Feindes der Gnade," angeschlossen; denn eine Bemerkung am Anfang seines unmittelbar nach der Disputation an Oekolompad gerichteten Briefes (Juli 1519) richtet sich gerade gegen eine der Lehren der aristotelischen Ethik, in denen Luther die Grundlage für den pelagianischen Zug sah, der

das bisherige Kirchenwesen beherrscht und das religiöse Gefühl erstickt hatte. Hand in Hand mit dieser Abwendung von Aristoteles, bei der eine Einwirkung Luthers auf seinen jungen Freund nicht zu verkennen ist, ging aller Wahrscheinlichkeit nach die Ausbildung einer Ansicht, deren Grundzüge Melanchthon vom Humanismus empfangen zu haben scheint. Die Entwicklung dieses Gedankens vollzog sich allerdings wohl unter der Einwirkung seiner veränderten Stellung zu Aristoteles. Je lebhafter er nämlich den schweren Schaden empfand, der dem Christentum aus der Vermischung mit der aristotelischen Philosophie erwachsen war, desto mehr drängte sich ihm die Überzeugung auf, dass es notwendig sei, die Quellen des Christentums in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen. Es scheint nun eine im Humanismus bereits aufgetauchte Anschauung gewesen zu sein, dass schon sehr frühzeitig das Christentum durch Einströmen der platonischen und neuplatonischen Philosophie und durch die ungehörige Vermischung mit diesen Elementen in seiner Reinheit getrübt worden wäre; wenigstens sehen wir am Anfang der zwanziger Jahre Erasmus unabhängig von Melanchthon diese Meinung vertreten. Diesen Gedanken nahm Melanchthon nun mit aller Energie auf; deutlich ausgesprochen wird er allerdings erst später von ihm, es ist aber wohl nicht unwahrscheinlich, dass das Aufgreifen dieses gerade humanistischen Gedankens nicht allzuspät bei ihm eingetreten ist und seine Abkehr von der Philosophie verstärkt hat.

Waren das alles Vorgänge rein innerlich-religiöser und wissenschaftlicher Natur, die Melanchthon in einen Gegensatz zu seinen bisherigen Anschauungen brachten, so scheint auch noch ein weiteres Motiv wirksam gewesen zu sein: nämlich die sich ihm immer deutlicher aufdrängende Erkenntnis der schreienden äusseren Missbräuche. Bekanntlich schien es eine kurze Zeit, als sollte durch das vorsichtig-weltmännische Benehmen Miltitzens der grosse Streit, den Luther aufgenommen, zum Stillstand kommen, als Luther aufs neue durch Eck auf den Kampfplatz gerufen und zu seiner Verteidigung an der Leipziger Disputation teilnehmen musste. Bei der Vorbereitung dazu erkannte er, wie bekannt, immer klarer die Unvereinbarkeit des Christentums mit der Gestalt, die es innerhalb der herrschenden Kirche angenommen hatte, und es konnte nicht anders sein, als dass von dem furchtbaren Eindruck, den er durch die eingehende Lektüre der päpstlichen Dekrete gewann, zunächst vielfach zwischen ihm und Melanchthon die Rede war. Am 13. März 1519 fällt die berühmte Äusserung Luthers über die päpstlichen Dekrete in dem bereits erwähnten Briefe an Spalatin; es ist gewiss charakteristisch, dass in demselben Monat auch Melanchthon die erste Äusserung nachdrücklichster Art gegen die römische Kurie richtet, und zwar in der für seine beginnende innere Umwandlung so überaus wichtigen Einleitung zu Luthers Psalmenerklärung. Hatte Luther in jenem Briefe an Spalatin als das Ziel der römischen Kurie die Erlangung der unrecht-

mässigen Herrschaft bezeichnet, so drückt sich Melanchthon ähnlich aus, ja er braucht einen Ausdruck, der vielleicht von Luther stammt und im gemeinsamen Gespräch über diesen Gegenstand gefallen war: „Ich glaube," sagt er, „dass die Kirche, nachdem sie fast vierhundert Jahre Babylon als Gefangene gedient hat, nun endlich einigermassen auf christliche Freiheit hoffen kann." Man spürt hier deutlich, wie Luthers Entschluss zum Kampfe in der Brust Melanchthons gezündet hat.

Im wesentlichen würde also die bisherige Entwicklung Melanchthons in Wittenberg folgendermassen vor sich gegangen sein. Bis in den Anfang (Januar) 1519 hat sich eine durchgreifende Veränderung seines religiösen Standpunktes mit ihm noch nicht vollzogen; zwar beginnt sich bereits ein deutliches Interesse für die Theologie zu zeigen, aber es ist noch der humanistische Gesichtswinkel, aus dem er Luther und seine Sache betrachtet. Den Grund wird man darin zu sehen haben, dass im Gespräch zwischen Luther und Melanchthon zunächst wohl das im Vordergrunde stand, was der jüngere dem älteren mitzuteilen hatte; und wie dankbar und freudig Luther auf das ihm von Melanchthon Gebotene eingeht, sehen wir an der Thatsache, dass eine Zeitlang Luther sich wirklich dem Humanismus etwas annähert und gewisse humanistische Grundgedanken aufnimmt. Dann aber (Februar, spätestens Anfangs März 1519) beginnt sich Melanchthons innere Umwandlung rasch zu vollziehen: den Ausgangspunkt scheint die Erkenntnis des Glaubens als innerer Erfahrung gebildet zu haben, wenigstens ist es dieser Gedanke aus Luthers Ideenkreise, den wir ihn zuerst mit Nachdruck betonen sehen; dass der Eindruck von der Persönlichkeit des Freundes, bei dem das ganze Glaubensleben zum inneren Erlebnisse geworden war, diesen Gedanken in ihm hervorgerufen, ist sehr wahrscheinlich. Hand in Hand damit geht die bereits gewonnene Überzeugung von der Unfähigkeit der Philosophie auf die höchsten religiösen Fragen eine befriedigende Antwort zu geben. Nachdem diese Überzeugungen einmal gewonnen waren, hatte Melanchthon nur noch wenige Schritte zu thun, um die übrigen Fundamentallehren Luthers sich anzueignen. Dazu kam, dass er sich in der gleichen Zeit (März 1519) auch von der Notwendigkeit des Vorgehens gegen die Gestalt, die die herrschende Kirche angenommen, überzeugt hat.

Es scheint also, dass bis Ende Juni Melanchthon in der Hauptsache bereits Luthers Fundamentallehren in sich aufgenommen hatte. Er begleitete den Freund zu der Disputation, folgte als aufmerksamer Zuhörer den Verhandlungen; der Streit Ecks mit Karlstadt, der jenem gegenüber die Unfreiheit des Willens vertrat, nötigte ihm besondere Aufmerksamkeit ab, weil es sich hier gerade um die Probleme handelte, die in den letzten Monaten seine Seele bewegt hatten; dass er mit vollster Teilnahme auch dem Wortgefecht zwischen Luther und Eck folgte, bei dem es sich mehr um die äussere Gestaltung des Kirchenwesens handelte, versteht sich von selbst. Im Allgemeinen

allerdings konnte Melanchthon der Art, in der die Disputation geführt wurde, wenig Geschmack abgewinnen. Sein vornehmes, stilles und zurückhaltendes Wesen musste sich durch die ganze Führung der Verhandlungen abgestossen fühlen. Dazu kam noch eins. Der wesentlichste Schritt von seinen bisherigen humanistischen Anschauungen in den Kreis durchaus anders gearteter religiöser Vorstellungen hinein war zwar geschehen; aber noch war Melanchthon sich selbstverständlich nicht über alle Fragen klar, die sich bei der Veränderung seines Standpunktes ergeben hatten. Er fühlte das Bedürfnis, in der Stille diese schwebenden Punkte in seiner Seele zum Austrag zu bringen; umsomehr musste er sich durch die Art abgestossen fühlen, in der das, was eben jetzt in seinem Geiste nach endgültiger Lösung rang, in lautem Wortstreit hin- und hergezogen wurde. „Denn der Geist liebt zu seiner Zeit die Stille, wodurch er unsere Herzen einnimmt und sich bei denen einfindet, die nicht ehrgeizig, sondern nur begierig sind, die Wahrheit zu erkennen und einzusehen. Die liebe Braut Christi steht nicht auf den Gassen und Strassen, sondern sie führt den Bräutigam in ihrer Mutter Haus. Ja es sollen uns die Strahlen der himmlischen Weisheit nicht eher erleuchten, wir seien denn zuvor, mit Paulus zu reden, durchs Kreuz geläutert und den vergänglichen Dingen der Welt abgestorben.“

Diese Worte finden sich in dem Berichte über die Leipziger Disputation, den Melanchthon bald nach Beendigung des Wortgefechtes in der Form eines an Oekolompad gerichteten Briefes abfasste; in ihnen klingt die Stimmung wieder, in die die Disputation Melanchthon versetzt hatte. Auch sonst hält er mit seinem Urteil über die ungünstigen Eindrücke, die er dabei empfangen hatte, nicht zurück; die sophistische Kampfesweise der Streitenden hebt er tadelnd hervor und erklärt, dass ihm derartige Zänkereien schon nicht mehr christlich zu sein schienen. Seinen Standpunkt in der ganzen Angelegenheit ersieht man aus den Worten, es sei im Wesentlichen darauf angekommen, den Unterschied zwischen Aristoteles und der Theologie Christi aufzuzeigen. Im Übrigen aber bemühte er sich, möglichst unparteiisch die Vorzüge der drei Streiter klarzulegen; er betonte Ecks grosse Gaben, auch Karlstadt erhielt sein Lob, aber es konnte natürlich nicht anders sein, als dass der Hauptglanz der Darstellung auf Luther fiel. Wahrscheinlich schon durch dieses Urteil, mehr aber wohl noch durch die Bemerkungen am Anfange des Briefes, fühlte sich der eitle Eck, dessen Unwillen Melanchthon schon bei der Disputation durch gelegentliche Unterstützung Karlstadts erregt haben soll, in seinem Selbstgefühl verletzt, und nach seiner groben und polternden Art fiel er in seinem Antwortschreiben über Melanchthon her; er versteckte seinen Ärger schlecht hinter hochfahrenden Worten, in denen er Melanchthon irrtümliche Auffassung seiner Äusserungen vorwarf und ihm überhaupt das Recht absprach, in theologischen Fragen mitzureden. Die Erwiderung, die Melanchthon

ihm zu teil werden liess, ist nicht nur um der Ruhe und Sicherheit willen bemerkenswert, mit der die Vorwürfe Ecks zurückgewiesen werden, sondern sie bildet auch eine wichtige Etappe in seiner religiösen Entwicklung. Er bezeichnet als einzige Glaubensnorm mit Entschiedenheit die Schrift; die Autorität der Kirchenväter weist er nicht ganz zurück, aber er nimmt für einen Jeden das Recht in Anspruch, ihre Meinungen nur insoweit anzuerkennen, als sie mit der heiligen Schrift übereinstimmen.

Jedenfalls zeigen uns diese in den August 1519 fallenden Äusserungen Melanchthons, wie dieser immer sicherer auf der einmal gewählten Bahn fortschritt, wie denn auch eine aus dem August stammende Briefstelle Luthers die immer innigere Übereinstimmung beider Männer auch in der Lehre bezeugt. Anfangs September war jedenfalls die religiöse Entwicklung, die Melanchthon vom Humanismus zur Reformation hinübergeführt hat, zu einem vorläufigen Abschluss gelangt. Das litterarische Zeugnis für diese Thatsache bilden die Thesen, die Melanchthon zum Zweck der Erwerbung eines theologischen Grades aufstellte und am 19. Sept. verteidigte. Wahrscheinlich durch Luther war er veranlasst worden, sich auch einen Grad in der Theologie zu erwerben, und mit Joh. Agricola zusammen wurde er zum Baccalaureus der Theologie promoviert. Er war nunmehr Mitglied zweier Fakultäten; bei den beiden Graden, dem Magister und dem Baccalaureus ist es aber auch geblieben; der „Doktor über alle Doktoren", wie Luther ihn nannte, wollte sich nie bewegen lassen, sich auch den Doktortitel in der theologischen Fakultät zu erwerben; bei den hohen Anforderungen, die er an sich selbst stellte, fürchtete er, dass ihm aus diesem Grade Verpflichtungen erwachsen würden, die er nicht erfüllen könnte. Melanchthons Baccalaureatsthesen rechtfertigen die hohe Bewunderung, die Luther ihnen wegen ihrer Wahrheit und Kühnheit zollte. Im Wesentlichen im Anschlusse an Luther trägt er in den ersten fünfzehn Thesen dessen Rechtfertigungslehre vor; aber für Melanchthon charakteristisch ist die Anordnung, die, soweit sich erkennen lässt, in ähnlicher klarer, von einem Punkte zum anderen schrittweise fortführender Weise bei Luther nicht vorgebildet ist. Sehen wir ihn inhaltlich aber in diesen Thesen durchaus auf Luthers Schultern stehen, so trägt er sie in den übrigen Anschauungen vor, wie sie Luther bisher mit derartiger Schärfe und Präzision nicht ausgesprochen hatte. Ganz wie in der Erwiderung an Eck wird die Alleinverbindlichkeit der h. Schrift betont und aus dieser Thatsache die Folgerung gezogen, dass die Schrift über den Konzilien stehe und es demgemäss keine Ketzerei sei, bestimmte (durch die Schrift nicht bezeugte) kirchliche Lehrsätze, wie die Transsubstantiation (Lehre von der Verwandlung des Brotes beim Abendmahl) und den character indelebilis (unzerstörbare Amtseigenschaft des geweihten Priesters) zu leugnen. Unmittelbar nach ihrem Erscheinen kamen Eck die Thesen zu Gesichte, und ihm, der gerade damals unter der Maske des

freundlichen Ratgebers versuchte, Luther und seine Freunde bei Friedrich dem Weisen zu verdächtigen, boten sie eine höchst willkommene Gelegenheit, Rache für die geschickte Verteidigung an Melanchthon zu nehmen. An Melanchthons Lehre von Brotverwandlung und priesterlicher Amtseigenschaft, schrieb er, möge der Kurfürst seine Unschuld und Luthers „verführisch, irrsalig, ketzerisch lehr" erkennen. „Da merkt Ew. Kurfürstl. Gnaden, wie angetastet wird das heilig Sacrament des zarten Frohnleichnams Christi, dass es nit kann sicher vor ihn sein." Diese Denunziation Ecks gab Melanchthon Veranlassung zur Abfassung einer seiner trotz ihrer Kürze wirkungsvollsten Schriften, die er wieder in Briefform abfasste und an seinen Freund Joh. Hess in Breslau richtete. Darin kam er auf den ihm von Eck gemachten Vorwurf zurück; er erklärte, dass er die Transsubstantiation für einen Glaubenssatz nicht halten könne und sich das Recht nicht nehmen lassen wolle, die auch das Sicherste verwirrenden Lehrmeinungen der Scholastiker an der Bibel zu prüfen, während bisher umgekehrt die Bibel immer an den Aufstellungen der Scholastik gemessen worden sei. Auch die Beschlüsse der Konzilien könnten nur dann respektiert werden, wenn sie mit der Schrift übereinstimmten. Die beiden Grundgedanken, welche die Darstellung beherrschen, lassen sich so zusammenfassen: Zurückführung der Theologie auf das Schriftwort; Verminderung der Autorität der Ausleger, Erhöhung der des Gotteswortes. — Die Schrift ist ungemein fein angelegt; die Beobachtung, die man schon bei der Wittenberger Antrittsrede machen kann, drängt sich auch unwillkürlich auf, wenn man den Aufbau dieses Briefes betrachtet. Jeden Sprung der Darstellung sucht Melanchthon zu vermeiden, überall kommt es ihm darauf an, Schritt für Schritt vorzugehen und jeden einzelnen Gedanken aus dem vorher geäusserten abzuleiten. Trotz dieser sorgfältigen Komposition liegt aber durchaus kein Hauch akademischer Glätte und Kühle auf dem Werkchen; im Gegenteil: die Sprache ist eindringlich und lebendig, und wo dem Verfasser die Sache ans Herz greift, steigert sie sich zu kräftigem Schwunge.

In dem Briefe an Hess wird für einen Jeden die Befugnis in Anspruch genommen, sich durch das Studium der Schrift selbst seine Meinung zu bilden, das ausschliessliche Recht der Schriftauslegung wird der Kirche, die es für sich in Anspruch genommen, entschieden bestritten. Es ist das eine der Folgerungen, die sich aus dem Gedanken von dem allgemeinen Priestertum aller Laien ergaben, und in der That wissen wir, dass kurze Zeit vor der Abfassung dieses Briefes (Dezember 1519) eingehende Gespräche zwischen Luther und Melanchthon über diesen Gegenstand stattgefunden haben. Bei seiner fortschreitenden Prüfung der Grundlagen des allgemeinen Kirchenwesens war Luther die Begründung der Sakramentslehre zweifelhaft geworden, und es begannen sich bei ihm die Überzeugungen zu bilden, die im Sommer des folgenden Jahres in der Schrift von der baby-

lonischen Gefangenschaft der Kirche ihren litterarischen Niederschlag fanden. Wir haben nun allen Grund anzunehmen, dass Melanchthon auf die endgiltige Gestaltung dieser Überzeugungen einen entscheidenden Einfluss ausgeübt hat. Der positive Gedanke, durch den Melanchthon bisher förderlich in die Entwicklung der reformatorischen Ideen eingegriffen hatte, war die Betonung der Schrift als einzige Quelle des Glaubens, und die Notwendigkeit, unter allen Umständen auf die Bibel zurückzugehen, war von ihm durch die aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Humanismus übernommene Überzeugung motiviert, dass die Reinheit des Christentums schon sehr früh durch das Einströmen platonischer Elemente getrübt worden sei, folglich die Schrift allein die Grundlage jeder Glaubensnorm sein könne. In derselben Richtung scheint sich nun auch der Einfluss bewegt zu haben, den Melanchthon in der Sakramentsfrage auf Luther ausgeübt hat. Wahrscheinlich hat Melanchthon Luther gegenüber betont, dass alle diese Institutionen an der Schrift geprüft werden müssten; und sie haben dann zusammen die in Betracht kommenden Stellen (so im ersten Petrusbrief II, 9., eine Stelle, die hier wie in den Schriften an den christlichen Adel und von der babylon. Gefangenschaft ihre Rolle spielt) mit einander durchgegangen. Man wird es verstehen können, dass Melanchthon, der bei diesen Gesprächen sicher immer die Wortbedeutung und den möglichen Sinn der Stellen festgelegt hat, in jedem einzelnen Falle erklärt haben wird, dass das betreffende Schriftwort als biblisches Beweismittel für die in Betracht kommende kirchliche Einrichtung nicht angesehen werden könne. Unzweifelhaft hat nun diese von Melanchthon vorgenommene ruhige Prüfung der kirchlichen Lehre an einer genauen Exegese der Schrift auf Luther um so tieferen Eindruck gemacht, als bei ihm bisher die richtige Erfassung einzelner Schriftstellen sich ganz anders vollzogen hatte: das Verständnis einzelner biblischer Worte war ihm vielmehr häufig plötzlich wie durch Erleuchtung aufgegangen oder, wenn man will, es war meist das ganz unvorhergesehene Resultat eines langen inneren Kampfes. Jetzt gewinnt nun Melanchthons Weise, die Schrift zu betrachten, den bedeutendsten Einfluss auf ihn, und es ist gewiss kein Zufall, dass an demselben Tage, an dem Luther Spalatin die Mitteilung von den über die Sakramentslehre geführten Gesprächen macht, er in einem anderen Briefe die Äusserung thut, dieser kleine Grieche übertreffe ihn sogar in der Theologie.

Natürlich war diese Einwirkung nur möglich dadurch, dass sich Melanchthon mit hingebendem Eifer in die biblischen Studien vertiefte, die seinen Geist ganz ausfüllten, und auf die er nun die früher am klassischen Altertum geübten humanistischen Grundsätze anwendete. In der Schrift und vor allem in der paulinischen Lehre die eigentliche Quelle des Christentums aufgefunden zu haben, das war seine Überzeugung, und mit hingebender Begeisterung hat er dieser Meinung in seiner am 25. Jan. 1520 gehaltenen Rede „über

die Lehre des Paulus" Ausdruck verliehen. Zugleich aber wurde seine Abneigung gegen Alles, was geeignet war, von dieser gleichsam neuentdeckten Quelle abzuziehen, was sie trüben konnte oder jemals getrübt hatte, immer stärker; und vor Allem wuchs sein Widerwille gegen die Philosophie. „Als ich ein Jüngling war," sagt er in der erwähnten Rede, „hat mein Geist durch die Beschäftigung mit der Philosophie gar manche Einbusse erlitten; hoffentlich wird die Lehre des Paulus das Verlorene dereinst glücklich wieder ersetzen." Am deutlichsten erkennt man die Gründe, die seine Abwendung von der Philosophie veranlassten, in seiner schon im Frühling vorbereiteten, aber erst Ende 1520 veröffentlichten Vorrede zu der Ausgabe der Wolken des Aristophanes.

So war mit dem Ausgange 1519 des Freundes religiöser Standpunkt auch der seine und mit Stolz und Bangen folgte er der gewaltigen Laufbahn seines „Elias". Wir können uns den etwas zur Ängstlichkeit neigenden Melanchthon lebhaft vorstellen, wie er am ersten Weihnachtsfeiertage 1519 in Luthers Zelle stürzte und ihm mitteilte, dass die Meissenschen Geistlichen eine Ermordung Luthers durchaus für zulässig erklärt hätten. Aber mehr überwog doch in seinem Geiste die freudige, begeisterte Zustimmung namentlich zu der unvergleichlichen litterarischen Thätigkeit, die Luther im Laufe des Jahres 1520 entfaltete. Seine geringe Kenntnis der wirklichen Welt verrät er zwar, wenn er von dem mit beispielloser Kühnheit abgefassten Begleitbrief an Leo X. (zu der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen) eine günstige Wirkung auf den Papst erhoffte. Aber über die Schrift an den christlichen Adel schrieb er den ängstlich gewordenen Erfurter Freunden, dass der Urheber dieser ganzen Angelegenheit nicht Luther, sondern Gott sei. Und mit einer dem Freunde ähnlichen Kühnheit trat er selbst für diesen in die Schranken. Im August 1520 war in Rom eine gegen Luther gerichtete Rede erschienen; ihr Verfasser nannte sich Thomas Rhadinus Todischus aus Piacenza; als die Rede im Oktober zu Leipzig noch einmal erschien, hielten Luther und Melanchthon diese richtige Bezeichnung für ein Pseudonym, hinter dem sich, wie sie glaubten, Luthers früherer Freund und jetziger Feind Hieronymus Emser verborgen habe. Melanchthon, der die Beantwortung übernahm, glaubte sich daher ebenfalls berechtigt, ein Pseudonym: Didymus Faventinus anzunehmen. Auch er bedient sich der Form der Rede, die ihm den Vorteil einer freieren und energischeren Bewegung bot. Zunächst verlangt er, dass Luthers Angelegenheit mit strengster Unparteilichkeit untersucht und gerichtet werde. Nicht um Luthers Sache handle es sich, sondern um die des Evangeliums. Durch eine eingehende Darlegung des ganzen Streites weist der Redner dann nach, dass nicht Luther den Zwist veranlasst habe, sondern seine Feinde, die die Wahrheit verdunkeln wollten. Hierauf geht er die Vorwürfe durch, die Rhadinus Luther gemacht hatte, und weist jeden einzelnen zurück. Im Wesentlichen laufen

alle diese Beschuldigungen darauf hinaus, dass Luther ein Empörer gegen geistliche und weltliche Gewalt, ein Bekämpfer althergebrachter heiliger Ordnung in Religion und Wissenschaft sei; und durch Melanchthons treffliche Widerlegung dieser einzelnen Anklagen klingt als Grundton der leitende Gedanke hindurch: nicht Neues will er einführen, sondern zu dem Alten, Ursprünglichen zurückkehren und dies nur von den Missbräuchen reinigen, durch die es von Menschen verunstaltet worden ist. Daher Alleinverbindlichkeit der Schrift und Rückkehr zu ihr, Abthuung alles dessen, was mit ihr nicht übereinstimmt, also der Scholastik und des Aristoteles, Bestreitung der Alleingewalt des Papstes, da nur Christus das Haupt der Kirche ist. — Wieder ist die Schrift ein kleines Meisterstück. Ähnlich wie in der Antrittsrede folgt auf den kraftvollen Eingang zunächst ein geschichtlicher Überblick, der ungemein geschickt angelegt ist. Dann werden die einzelnen Vorwürfe aufgezählt; bevor Melanchthon aber dazu übergeht, sie zu behandeln, zeigt er die Gesamtanschauung auf, von der aus er sie beleuchten wird, und nun weist er auf Grund dieser Gedankenreihen in überzeugender Darlegung jeden Einwand zurück, um dann am Schlusse wieder in den Ton des Eingangs zurückzulenken und die Fürsten zum Schutze des Evangeliums aufzufordern. Wieder erfreut uns die Sauberkeit, mit der die ganze Rede aufgebaut ist, jene feine, schrittweise vorschreitende Darstellung, die mit grosser Umsicht einen Punkt nach dem anderen entwickelt; man sieht: geblieben sind die guten schriftstellerischen Eigenschaften Melanchthons, die seiner Naturanlage und der praktischen Richtung seines Geistes entsprachen: die Übersichtlichkeit des Inhalts und die Klarheit der Form. Dazu gekommen aber ist durch Luthers Einfluss ein gewaltiger Inhalt, eine vollere, stets das Wesen der Sache ergreifende Sprache, ein inniger Herzensanteil, der überall durch die Worte hindurchtönt. Namentlich wo er von Luthers Person zu sprechen hat, wächst ihm die Kraft des rednerischen Ausdrucks, man spürt die Freude an dem gewonnenen Freund, die Gemeinsamkeit der Interessen und Gegner.

Die gleichen Eigenschaften, die uns aus dieser Schrift entgegentreten, weist nun auch das Hauptwerk dieser Epoche auf, mit dem Melanchthon am unmittelbarsten und kühnsten in den Gang der reformatorischen Entwicklung eingegriffen hat. Die entscheidende Gestaltung dieses Buches fällt ebenfalls in das Jahr 1520; doch reichen die Wurzeln in das vorhergehende Jahr zurück, und die völlige Ausführung fällt erst in die Zeit, in der Luther in Worms vor Kaiser und Reich seine Sache vertrat und dann auf seinem Patmos in weltabgeschiedener Einsamkeit sass.

(Schluss folgt.)

# Besprechungen.

Dr. Joseph Reber, Direktor der weiblichen Bildungsanstalt in Aschaffenburg, Joh. Am. Comenii Physicae ad lumen divinum reformatae Synopsis, Entwurf der nach dem göttlichen Licht umgestalteten Naturkunde, nebst zwei physikalischen Abhandlungen desselben, Disquisitiones de caloris et frigoris natura und Cartesius cum sua Philosophia Naturali a Mechanicis eversus, herausgegeben, übersetzt und erläutert. Giessen, Verlag von Emil Roth. LXXXIV u. 551 S. (brosch. 12 M., geb. 14 M.)

Die Schrift, dem verdienten Biographen des Comenius und Forscher auf dem Gebiete der comenianischen Litteratur, Dr. Joh. Kvacsala in Dorpat gewidmet, ist die neue Gabe eines Comeniuskenners, der sich als solcher schon durch die Herausgabe und Übersetzung zweier kleinerer Werke des Comenius, Regulae vitae und des Faber Fortunae sive ars consulendi sibi ipsi, Aschaffenburg 1894 und 1895, sowie durch seine Schrift: Comenius und seine Beziehungen zu den Sprachgesellschaften, Leipzig 1895, bekannt gemacht hat. Die vorliegende Schrift des Comenius ist freilich von ungleich grösserer Bedeutung. Sie enthält die Grundzüge der Naturanschauung des Comenius und damit ein hauptsächliches Stück seiner philosophischen Gesamtanschauung, und wirft ein Licht selbst auf seine Didaktik, die ja auf dem Grundsatz der Naturgemässheit aufgebaut ist und ihre Regeln zumeist den Beobachtungen des Naturlebens entnimmt. In welch umfassender Bedeutung Comenius das Wort Physik gebraucht, übrigens ganz nach dem mittelalterlich-scholastisch-aristotelischen Sprachgebrauch, geht daraus hervor, dass ein besonderes Kapitel derselben von den Engeln handelt, und wie eng dieselbe mit seinem religiösen und theologischen Standpunkt zusammenhängt, zeigt schon der Titel, demzufolge die Physik nach dem Richtmass der göttlichen Offenbarung, insbesondere der Schöpfungsgeschichte sich gestalten soll, noch mehr die Vorrede, die hauptsächlich darlegt, dass die rechte Naturerkenntnis auf dem dreifachen Fundament der sinnlichen Wahrnehmung, der Vernunft und der Schrift, dieser tam clare demonstrata principiorum trias aufgebaut werden müsse, und entsprechend die ganze Ausführung.

So hat die Physik des Comenius zunächst den Wert, dass sie uns einen tieferen Einblick in das Ganze seiner Weltansicht gewährt, aus dem auch seine Didaktik erwachsen ist und zeigt, wie energisch er schon früh daran arbeitete, ein umfassendes Weltbild, wie es ihm in der „Pansophie" als vornehmste Lebensaufgabe vorschwebte, zu gestalten.

Ganz besondere Bedeutung aber hat das Werk für die Geschichte unseres Naturwissens. Es ist ein Denkmal der physikalischen Anschauungen, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts herrschend waren und so schon vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus höchst beachtenswert. In der sehr eingehenden Einleitung weist der Verfasser, nachdem er die Physik in den geschichtlichen Zusammenhang des Lebens des Comenius hineingestellt, die Quellen nach, aus denen Comenius geschöpft hat. Es wird gezeigt, wie er trotz seiner Bekämpfung der wissenschaftlichen Allein-Herrschaft des Aristoteles doch noch ganz wesentlich in aristotelisch-scholastischen Anschauungen befangen ist und mit dem von Aristoteles geschaffenen Begriffsapparat operiert, weiterhin aber wird dargethan, wie stark er von den Naturphilosophen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, hauptsächlich Campanella und Baco von Verulam beeinflusst worden ist. Besonders dankenswert ist, dass er als eine Hauptquelle für die naturphilosophischen Ansichten des Comenius die Alchymie nachgewiesen hat, die Vorläuferin der Chemie, die damals von jedermann mit Vorliebe getrieben wurde, an Fürstenhöfen wie in Gelehrtenstuben. Nicht nur hat er festgestellt, dass an mehr als zehn Stellen die Chymiker als Gewährsmänner von Comenius angeführt werden, er hat auch die Mühe nicht gescheut, mehrere alchymistische Werke aus jener Zeit durchzugehen, darunter die für Comenius wichtigste von Daniel Dennert. Aus dem, was er von diesen Werken anführt, geht deutlich hervor, dass ohne Kenntnis der alchymistischen Theorien die Physik des Comenius ebenso wenig verständlich ist, als Bacons Organon. Dieser sorgfältigen Quellenforschung verdanken wir die reichen Aufschlüsse der den Text begleitenden Anmerkungen, die kaum irgendwo versagen.

Einen breiten Anhang zum Hauptwerk bilden die der dritten Ausgabe beigefügten Addenda. Diese sind aber nicht Erläuterungen und Zusätze, sondern Bruchstücke einer vollständigen Umarbeitung des Werkes, das freilich nicht ein Schulbuch sein, sondern einen grösseren Abschnitt der von Comenius geplanten Philosophie bilden sollte, wohl Überreste der in Lissa verloren gegangenen Handschriften. Beigegeben hat der Verfasser zwei kleinere Schriften naturphilosophischen Inhalts, über die Natur der Wärme und der Kälte und „Cartesius mit seiner Naturphilosophie von den Mechanikern gestürzt".

Die Übersetzung ist fast durchweg zutreffend und angenehm lesbar. Dass einzelne Härten und Unebenheiten vorkommen, ist für das Ganze nicht von Belang. Eine harte Form ist das mehr-

fach vorkommende: „ich staunte mich“. Die Aalartigkeit (lubricitas) der Fragen ist zwar ein sehr bezeichnender, aber sehr ungewöhnlicher Ausdruck, wie auch der mehrfach gebrauchte „nach Wahrheit riechen“. S. 9: de Rerum Sensu wird wörtlich übersetzt „vom Sinn der Dinge“. Besser wohl: von der sinnlichen Auffassung der Dinge. S. 33: Ethik und Politik bewegen sich um näher liegende Punkte (circa magis contingentia versantur) muss nach dem Zusammenhang heissen: betreffen mehr zufällige Dinge, im Gegensatz zur Mathematik mit der zwingenden Notwendigkeit ihrer Beweise. S. 35: Es geschieht nach höchster Vernunft, statt nach menschlicher (Humana). — Es geziemt sich nicht, dass es in einer litterarischen Republik Könige giebt, sondern Führer, nicht Diktatoren, sondern Konsuln. Warum nicht, wenn einmal übersetzt sein soll: Es geziemt sich nicht, dass es in einem gelehrten Freistaat (im Reich der Wissenschaften) Könige giebt, sondern Führer, nicht Befehlshaber, sondern Ratgeber. — Dass die metrische Übertragung der allerdings hölzernen Verse, die Andreas Wengersky auf die Physik des Comenius gedichtet hat, durchweg klassisch sei, wird man nicht behaupten können.

Doch das sind Kleinigkeiten, die den Wert und die Verdienstlichkeit des ganzen Unternehmens nicht beeinträchtigen.

Das Buch ist gedacht als erster Band der Werke des Comenius. Im Pult des Verfassers liegen noch weitere Schriften des Comenius, ebenso übersetzt und erläutert. Die Herausgabe derselben hängt von der Aufnahme ab, die das vorliegende Werk beim Publikum findet. Möge nicht auch von diesem das Wort gelten, das Comenius von der Theologia naturalis des Raymundus de Sabunde, die er herausgab, gesagt hat: So liegt die Ware noch da ohne Käufer, da die Welt zwischen Perlen und Kehricht nicht unterscheidet!

Nagold. Dr. **Brügel**, Seminarrektor.

Th. Ziegler, Geschichte der Pädagogik mit bes. Rücksicht auf das höhere Unterrichtswesen. Beck, München, 1895. LXX u. 361 S. M. 6,50.

Zieglers gediegene und in weiten Kreisen anerkannte Geschichte der Pädagogik bildet den 1. Band von Baumeisters Handbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre für höhere Schulen, welches in rüstigem Fortschreiten die theoretische und praktische Pädagogik, die Methodik einer grossen Reihe von Einzelfächern, sowie vor wenigen Wochen einen stattlichen Band von 894 Seiten über die Einrichtung und Verwaltung des höheren Schulwesens in den Kulturländern von Europa und in Nordamerika gebracht hat. Auf diesen letzterschienenen Teil, den Baumeister selbst mit Unterstützung hervorragender Kenner der Schulverhältnisse in den einzelnen Ländern bearbeitet hat, will ich an dieser Stelle noch ganz besonders hinweisen. Er ist überaus belehrend und regt vielfach zu vergleichenden Betrachtungen an, die den Organisatoren unseres höheren Schulwesens manchen Fingerzeig geben können, aber auch dem praktischen Schulmanne ein vielseitigeres

und gerechteres Urteil über die Einrichtungen, in denen er selbst steht, ermöglichen.

Doch wenden wir uns unserer eigentlichen Aufgabe zu, so kann es nicht der Zweck dieser Zeilen sein, die schon in vielen anderen pädagogischen Zeitschriften ausgesprochenen Urteile um ein weiteres zu vermehren. Es mag genügen, die Thatsache festzustellen, dass das Buch von Ziegler eine gleichmässige Anerkennung gefunden hat, die es denn auch sehr wohl verdient. Es überrascht bei Ziegler nicht, soll aber noch ganz besonders hervorgehoben werden, dass er die Bildungsströmungen nach dem Masse ihrer Kraft beurteilt, mit der sie sich in breite Schichten des Volkes ergiessen. Er weist der Pädagogik sociale Aufgaben zu. Da wird man leider dem Verfasser Recht geben müssen, dass der Neuhumanismus dieser Aufgabe nicht gerecht geworden ist, der Neuhumanismus war — darin ähnelt er dem Humanismus des 15. und 16. Jahrhunderts — durchaus aristokratisch, die Bildung, die er bringen wollte, war keine allgemeine Volksbildung, sondern das ausschliessliche Eigentum geistig bevorrechteter Menschen, sie war keine sociale, sondern industrielle! Deshalb „verlor er in dem Mass, als die Welt demokratisch und social wurde, an Boden im Bewusstsein des Volkes. Dass der Ansturm gegen die Gymnasien in unseren Tagen so gefährlich geworden ist und in weiten Kreisen freudig begrüsst wurde, hängt damit zusammen". Als der eigentliche sociale Pädagoge wird Pestalozzi gefeiert, womit wir ohne jede Einschränkung einverstanden sind. Unbegreiflich dagegen sind uns einige Worte des Verfassers über Comenius. Man kann nicht gerade sagen, dass er für die Grösse dieses Mannes kein Verständnis hätte, er sagt S. 164: Realismus ist wirklich das Absehen seiner Pädagogik, Anschauung wird zur Erkenntnis der Sachen verlangt und benützt. Nimmt man dazu noch die Betonung einer wirklich sittlichen Erziehung gegenüber ihrer bisherigen Vernachlässigung und der Bevorzugung einer wesentlich formalen Bildung, den Versuch eines organischen Aufbaues der Erziehung von der allerersten Jugend bis zum Abschluss wissenschaftlicher Bildung auf der Hochschule und endlich seine Inanspruchnahme des öffentlichen Interesses für die Sache der Jugenderziehung für alle ohne Unterschied des Standes, Vermögens und Geschlechts, so erweisen sich die Verdienste des Mannes, der mitten im 30jährigen Kriege die Volkserziehung und allgemeine Schulpflicht als die Rettung aus der Not anpries wie Fichte nach den Tagen von Jena, als so bedeutende, dass wir Comenius doch fraglos als einen der grössten Pädagogen aller Zeiten anzusehen haben." Rechnen wir die Verdienste des Comenius auf anderen Gebieten z. B. seine Unionsbestrebungen gegenüber der konfessionellen Spaltung hinzu, so scheint mir der Vorwurf der Überschätzung des Comenius von seiten unserer Gesellschaft nicht billig zu sein. Was fehlt denn dem Comenius zu der wahren und dauernden Bedeutung, die die Gründung unserer Gesellschaft rechtfertigen würde? Nach Ziegler

nichts als der Erfolg. Man pflegt doch sonst in diesem Punkte gerechter zu sein und einen Mann nach der Wahrheit und Lebenskraft der von ihm vertretenen Ideen zu beurteilen, selbst wenn sie sich gegenüber dem Widerspruch der Zeitgenossen noch nicht durchsetzen konnten. Ziegler nennt Comenius selbst wiederholt einen Mann der Zukunft, „seine Pädagogik war die lux in tenebris, aber freilich war die Finsternis des 17. Jahrhunderts zu dicht, als dass sie Licht nach allen Seiten hätte durchdringen lassen.“ Die Ideen sind eben nicht verloren gegangen, die in ihnen liegende Wahrheit hat ihnen Lebenskraft genug verliehen, um sich allmählich auch praktisch durchzusetzen. Und so muss Ziegler (S. 159) doch selbst anerkennen: „es bleibt doch genug des Originalen (gegenüber dem von Ratke Übernommenen), was sich uns nur zum Teil deswegen verbirgt, weil es inzwischen längst schon zum Gemeingut aller Pädagogik geworden ist“. Ich möchte nicht unerwähnt lassen, dass Zieglers Urteil über Comenius und die Comeniusgesellschaft von Hermann Schiller in Fries' und Meiners „Lehrproben und Lehrgänge“ Heft 42 mit einer gewissen Schärfe und Gereiztheit des Tones wiederholt wird, wenn man nicht noch mehr in den Worten finden will: „Auf die grossen Schwächen seiner (des Comenius) methodischen Arbeiten für die Lateinschule, die schon jenen Zeiten einleuchteten, wird dabei keine Rücksicht genommen, da die Wortführer sie meist garnicht genauer kennen und ihren Zusammenhang mit und ihre Stellung in der pädagogischen Litteratur erst recht nicht.“ Dass solche derbe Vorwürfe doch das Mass des Erlaubten überschreiten, werden selbst solche zugestehen, die sich nicht zu den Comeniusfreunden rechnen.

Wiesbaden. Hochhuth.

# Nachrichten.

Wir haben früher (M.H. der C.G. 1896 S. 249 ff.) im Gegensatz zu derjenigen Periodenteilung der deutschen Geschichte, welche die Neuzeit mit dem Jahre 1517 beginnt, als entscheidenden Wendepunkt von der älteren zur neueren deutschen Geschichte die Mitte des 17. Jahrhunderts bezeichnet. In der That beginnt seit 1640 die neuere deutsche Geschichte

zunächst in **politischer** Beziehung mit dem Emporkommen des brandenburgisch-preussischen Staates,

sodann in **wirtschaftlicher** Beziehung durch die auf Grund der Umgestaltung der exakten Wissenschaften, der Mathematik (Leibniz), der Chemie (Boyle) und der Physik (Newton) beginnende Umwandlung der Technik, der Industrie, des Verkehrs u. s. w.,

ferner in **geistiger** d. h. wissenschaftlicher Beziehung durch die Begründung der modernen, von der Scholastik unabhängigen Philosophie (Bruno, Böhme, Leibniz etc.),

weiter in **staats-** und **kirchenrechtlicher** Beziehung durch die Begründung des modernen Toleranzstaates (Pufendorf, Thomasius), zuerst in Brandenburg-Preussen, dann auch in anderen Staaten, d. h. die praktische Durchführung der Überzeugung, dass der Staat sich weder von dem als Theokratie organisierten Priesterstaat beherrschen lassen, noch selbst oder durch seine Organe im Sinne des Staatskirchentums das religiöse Leben durch Zwangsmittel zu gestalten habe,

sodann durch den Beginn einer selbständigen, von der Kirche unabhängigen, weltlichen **deutschen Litteratur** seit Martin Opitz und der damit zusammenhängenden Umgestaltung und Neubildung der deutschen Sprache,

ferner durch den Beginn der neueren deutschen **Kunstgeschichte,**

sodann durch das Emporkommen einer weltlichen, von der Kirche unabhängigen **allgemeinen Bildung,** besonders in den Kreisen des deutschen Bürgertums,

ferner durch die Entstehung der deutschen **Volksschule** und die grosse Reform des deutschen Erziehungswesens, die damals ihren Anfang nahm (Ratichius, Comenius u. s. w.),

endlich durch das Emporkommen einer neuen **religiösen Weltanschauung,** wie sie sich in Deutschland zunächst im Gewande des sog. Pietismus (Spener etc.) darstellte.

Es hat keine andere Epoche der letzten Jahrhunderte gegeben, die so tiefe Einwirkungen auf die neuere deutsche Geschichte gezeitigt hätte.

Jacob Böhme wurde, wie bekannt, im Jahre 1575 geboren. Im Jahre 1675 entwarf Lucinos ab Lhibenau ein Gedenkblatt, dessen zeichnerische Ausführung Desiderius Stierhort übernahm, Nicolaus von Werth in Kupfer stach und Allard Wekker in Amsterdam vervielfältigte. Dies Gedenkblatt (19 cm hoch und 14½ cm breit) enthält in der Mitte ein Brustbild Böhmes mit Krone, umrahmt von einem breiten Kranz, der in Spruchbändern die Worte zeigt: Jacob Böhme Teutonicus Philosophus. Theosophus Centralis. Natus Altseidenberg Ao 1575. Denatus Görl. Anno 1624 18 Octbr. Auf dem Kranz liegt oben ein Kreis, der die Worte trägt:

Weme ist Zeit wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie diese Zeit
Der ist befreit von allem Streit.

Auf der entgegengesetzten Seite des Kranzes liegt ein Medaillon, welches drei Palmen zeigt, unter denen ein mit der Bischofsmütze gekröntes Lamm sichtbar ist, das an einem fliessenden Springbrunnen trinkt.

Rechts und links des Mittelbildes sieht man zwei Engel, links den Engel der Rache, der aus sieben Gefässen Feuer und Schwerter auf eine zu seinen Füssen abgebildete untergehende Welt ausschüttet, wo man den Spruch liest: Also muss Babel verworfen werden; rechts vom Beschauer den Engel des Friedens, zu dessen Füssen man die Stadt auf dem Berge, das Symbol des Reiches Gottes auf Erden und allerlei sonstige Symbole abgebildet sieht. Der Engel trägt einen Zweig, an dessen Spitze drei Rosen sichtbar sind, während an den unteren Zweigen vier Lilien erkennbar werden. In zahlreichen kleinen und grossen Medaillons finden sich die Zeichen und Symbole wieder, die wir in den M.H. der C.G. 1895 S. 85 ff. auch in den Schriften der Akademien der Naturphilosophen nachgewiesen haben, z. B. die sieben Lichter, sieben Sterne, die Weltkugel mit dem Kreuz, die Rose, die Lilie, den Fisch, die Eidechse, die Kette, das Pentagramm, in dessen Ecken das Wort: ADONAI zu lesen ist, die Sanduhr, den Kompass, Sonne, Mond und Sterne, das Dreieck, die Bibel u. s. w. u. s. w.

Es ist unzweifelhaft, dass der Erfinder des Gedenkblatts, Lucinos ab Lhibenau wird er am Fusse des Blattes genannt — Hans Christoph von Liebenau stiftete 1643 die Brüderschaft der drei Rosen[1]) —, der die Symbolik der Brüder gekannt haben muss, durch dieses Blatt den Jacob Böhme als Angehörigen oder Gesinnungsgenossen der Brüderschaft in Anspruch genommen hat.

Ein Exemplar des Blattes, das sehr selten ist, befindet sich gegenwärtig im Besitz der Firma E. H. Schröder in Berlin NW., Unter den Linden 41 (Preis 25 M.).

---

Der vor Kurzem erschienene zweite Band der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. (Begründet von J. J. Herzog. Dritte verb. u. vermehrte Aufl. Lpz. J. C. Hinrichssche Buchhandlung) umfasst die Artikel Arethas von Cäsarea bis Bibeltext des N.-T. Es sind natürlich besonders die kirchengeschichtlichen Artikel, die uns hier

[1]) M.H. der C.G. 1895 S. 69 ff.

interessieren, namentlich berühren folgende Aufsätze auch das Arbeitsfeld der C.G. mehr oder minder nahe: Arminius und Arminianismus (H. C. Rogge), Joh. Arndt (Tholuck † [Hölscher]), Arnold von Brescia (S. M. Deutsch), Gotfried Arnold (Franz Dibelius), Arnoldisten (S. M. Deutsch), Baptisten (Rud. Hofmann), Robert Barclay (Loofs), Beginen und Begharden (Herm. Haupt), Joh. Bergius (Tholuck † [Heidemann]), Berthold von Rohrbach (Hermann Haupt). Wir müssen anerkennen, dass diese Artikel, u. A. auch durch die beigegebenen Quellenangaben, gut in die bezüglichen Probleme und geschichtlichen Fragen einführen, auch vielfach eine sachgemässe Orientierung bieten; aber hier und da hätten wir andere, mehr mit den Spezialfragen vertraute Bearbeiter gewünscht; auch ist in manchen Artikeln (z. B. über Berthold von Rohrbach) die alte Einschachtelung in die Schablonen der Streittheologie in einer Weise beibehalten, die dem heutigen Stande der Forschung keineswegs entspricht. Wenn die Behandlung der „Ketzergeschichte" in dieser Weise fortgesetzt wird, werden wir noch an manchen Stellen Widerspruch erheben müssen. Wir nehmen an, dass die Artikel, welche dogmatische und dogmengeschichtliche Fragen im engeren Sinn betreffen, in die Hände unbefangenerer Referenten gelegt worden sind; wir haben in dieser Beziehung keine nähere Prüfung eintreten lassen können.

---

Es ist sehr erfreulich, dass die erheblichen finanziellen Mittel, welche der preuss. Staat seit dem Jahre 1883 jährlich aufwendet, um im Anschluss an die verschiedenen vorhandenen eine neue Gesamt-Ausgabe von Luthers Werken herzustellen, neuerdings dadurch verstärkt worden sind, dass dem bisher zu diesem Zweck in Berlin angestellten Prof. Dr. Paul Pietsch in der Person des Herrn Privatdozenten Dr. Berger (bisher in Bonn) ein zweiter Beamter an die Seite gestellt worden ist. Gleichwohl werden die betr. Arbeiten voraussichtlich noch Jahrzehnte lang fortdauern. — Angesichts dieser Aufwendungen aus Staatsmitteln für Luthers Schriften scheint übrigens die Frage wohl berechtigt, ob es nicht billig wäre, in gleicher Weise die Mittel für die Herausgabe von Schriften anderer grosser Männer der Reformationszeit zu bewilligen. Wir haben (oben S. 98) darauf hingewiesen, in wie hohem Grade es wünschenswert wäre, endlich einmal die Schriften Dencks zu sammeln; hoffentlich sind auch für diesen Zweck wenigstens 1000 Mk. aus öffentlichen Mitteln verfügbar; denn mehr würde kaum notwendig sein.

---

## Druckfehlerberichtigung.

Auf S. 107 Z. 24 von oben muss es statt zeugten heissen: bestehen.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

# Die Comenius-Gesellschaft

## zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

**Mitgliederzahl 1896: 1200 Personen und Körperschaften.**

### Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geist des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—5 (1892—1896) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis vierte Jahrgang (1893—1896) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.H. der C.G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt 30—32 Bogen Lex. 8°.

### Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten alle Schriften. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

### Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.G., Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

### Der Gesamtvorstand der C.G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Archiv-Rat und Geheimer Staatsarchivar, in Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

**Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath**, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

General-Sekretär:

Dr. **Ludwig Mollwo**, Berlin W., Tauenzienstr. 22.

Mitglieder:

**Beeger**, Lehrer u. Direktor der Comenius-Stiftung, Nieder-Poyritz bei Dresden. Dr. **Borgius**, Ep., Konsistorial-Rat, Posen. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. **Höpfner**, Göttingen. Prof. Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, Berlin. **Israel**, Schul-Rat, Zschopau. D. Dr. **Kleinert**, Prof. und Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leenderts**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Markgraf**, Stadt-Bibliothekar, Breslau. D. Dr. **G. Loesche**, k. k. ordentl. Professor, Wien. **Jos. Th. Müller**, Diakonus, Gnadenfeld. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen). Univ.-Prof. Dr. **Nippold**, Jena. Prof. Dr. **Novák**, Prag. Dr. **Pappenheim**, Prof., Berlin. Dr. **Otto Pfleiderer**, Prof. an der Universität Berlin. Direktor Dr. **Reber**, Aschaffenburg. Dr. **Rein**, Prof. an der Universität Jena. Univ.-Prof. Dr. **Rogge**, Amsterdam. **Sander**, Schulrat, Bremen. Dr. **Schneider**, Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **Schwalbe**, Realgymn.-Direktor und Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Dr. **Th. Toeche-Mittler**, Hofbuchhändler, Berlin. Dr. **Waetzoldt**, Reg.- und Schulrat in Magdeburg. **Weydmann**, Prediger, Crefeld.

Stellvertretende Mitglieder:

Dr. **Th. Arndt**, Prediger an S. Petri, Berlin. Lehrer **R. Aron**, Berlin. **Wilh. Böttcher**, Prof., Hagen i. W. **Phil. Brand**, Bankdirektor, Mainz. **H. Fechner**, Professor, Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Gymnasial-Direktor Dr. **Heussner**, Kassel. Stadtschulinspektor Dr. **Jonas**, Berlin. **Launhardt**, Geh. Regierungs-Rat und Prof., Hannover. Pfarrer **K. Mämpel**, Seebach bei Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Archiv-Rat Dr. **Prümers**, Staatsarchivar, Posen. Rektor **Rissmann**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier**, Halle a. S. Landtags-Abgeordneter **von Schenckendorff**, Görlitz. **Slaměnik**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Univ.-Prof. Dr. **Uphues**, Halle a. S. Freiherr **Hans von Wolzogen**, Bayreuth. Prof. Dr. **Zimmer**, Herborn.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C 2, Burgstrasse.

**Aufträge** und **Anfragen** sind zu richten an **R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,** Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

# Anzeigen.

**Aufnahmebedingungen:** Die gespaltene Nonpareillezeile oder deren Raum **20 Pfg.** Bei grösseren Aufträgen entsprechende Ermässigung.

## R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

## Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft.

**(In zwanglosen Heften.)**

Bisher sind erschienen:

I, 1. **L. Keller, Die Comenius-Gesellschaft.** Geschichtliches und Grundsätzliches. 0,75 Mk.

I, 2. **W. Heinzelmann, Goethes religiöse Entwicklung.** 0,75 Mk.

I, 3. **J. Loserth, Die kirchliche Reformbewegung in England im XIV. Jahrhundert und ihre Aufnahme und Durchführung in Böhmen.** 0,75 Mk.

II. 1. **L. Keller, Wege und Ziele.** Rückschau und Umschau am Beginn des neuen Gesellschaftsjahres. 0,75 Mk.

II, 2. **K. Reinhardt, Die Schulordnung in Comenius' Unterrichtslehre und die Frankfurter Lehrpläne.** 0,75 Mk.

II, 3. **L. Keller, Die böhmischen Brüder und ihre Vorläufer.** 0,75 Mk.

III, 1. **L. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts.** 1,50 Mk.

III, 2. **P. Natorp, Ludwig Natorp.** Ein Beitrag zur Geschichte der Einführung Pestalozzischer Grundsätze in der Volksschule Preussens. 0,75 Mk.

IV, 1. u. 2. **L. Keller, Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen.** Untersuchungen zur Geschichte der Waldenser beim Beginn der Reformation. 1,50 Mk.

---

Soeben erschienen:

## Martin Luther.

Festschrift der Stadt Berlin zum 10. November 1883.

Von

**Dr. Max Lenz,**

Professor der Geschichte an der Universität Berlin.

**3. verbesserte Auflage.**

Mit 1 Titelbild. Gr. 8°. 3 M., geb. 4 M.

☛ Ein Werk von bleibender Bedeutung!

---

## Über das Studium der Geschichte.

Eröffnungsvorlesung

gehalten zu

**Cambridge am 11. Juni 1895**

von

**Lord Acton,**

Regius Professor der Neueren Geschichte.

Übersetzt von J. Imelmann.

8°. 1 Mark.

---

## Deutsche Geschichte.

Von

**Dr. Karl Lamprecht,**

Professor an der Universität Leipzig.

(In 7 Bänden.)

Bisher sind erschienen: die Bände I, II, III, IV, V 1. und 2. Hälfte, sämtlich bereits in 2 Auflagen, zum Preise von je 6 Mk., in Halbfranz geb. 8 Mk.

---

## Johannes Bünderlin von Linz

und

## die oberösterreichischen Täufergemeinden

**in den Jahren 1525—1531.**

Von

**Dr. Alexander Nicoladoni.**

Gr. 8°. 8 Mk.

---

**Verlag von S. Hirzel in Leipzig:**

## Ein Apostel

der

## Wiedertäufer.

**(Hans Denck † 1527.)**

Von **Ludwig Keller.**

VI u. 258 SS. gr. 8. Preis ℳ 3,60.

Inhalt: Die Wiedertäufer. — Dencks Verbannung aus Nürnberg. — Dencks erstes Glaubensbekenntnis. — Dencks Aufenthalt in St. Gallen. — Die göttliche Weltordnung. — Dencks Flucht aus Augsburg. — Vom freien Willen. — Die Verbannung aus Strassburg. — Von der Rechtfertigung durch den Glauben. — Dencks letzte Schicksale.

## Die Waldenser

und die

## Deutschen Bibel-Übersetzungen.

Nebst Beiträgen zur

**Geschichte der Reformation.**

Von **Ludwig Keller.**

V u. 189 SS. gr. 8. Preis: ℳ 2,80.

Inhalt: Vorbemerkungen. — Die altdeutsche Bibelübersetzung. — Der Ursprung der Tepler Bibelübersetzung. — Ungelöste Probleme. — Die Waldenser-Bibel und die Täufer.


Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

# Monatshefte

der

# Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

**Sechster Band.**

**Fünftes und sechstes Heft.**

Mai—Juni 1897.

Berlin 1897.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

**Hermann Heyfelder.**

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Alle Rechte vorbehalten.

Die nächsten Hefte erscheinen Mitte September.

# Inhalt

des fünften und sechsten Heftes 1897.


**Abhandlungen.** Seite

Dr. **Ludw. Keller,** Grundfragen der Reformationsgeschichte. Eine Auseinandersetzung mit litterarischen Gegnern . . . . . 131

Dr. **Georg Ellinger,** Philipp Melanchthons Frühzeit. Beiträge zu einer neuen Biographie (Schluss) . . . . . 177

Dr. **Theodor Kähr,** Johannes Duraeus. Sein Leben und seine Schriften über Erziehungslehre (Schluss) . . . . . 191

**Besprechungen** . . . . . 204

Ferdinand Katsch, Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimaurerei. Auf Grund der Originalquellen dargestellt. Berlin 1897 (Begemann).

**Nachrichten** . . . . . 212

Ein Lied auf den westfälischen Frieden aus den Kreisen der „Pegnitzschäfer" (Joh. Klaj).



**Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.**

Die Monatshefte der C.G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. — Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

**Jahresbeiträge,** sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

**Bestellungen** übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4296[b] — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

VI. Band. 1897. Heft 5 u. 6.

# Grundfragen der Reformationsgeschichte.

## Eine Auseinandersetzung mit litterarischen Gegnern

von
**Ludwig Keller.**

„Es giebt kein anderes Gebiet der Geschichte — so schrieb mir am 21. Dezember 1878 Heinrich von Sybel — wo den Autor eine so vielseitige und so unbarmherzige Kritik erwartet, wie das Gebiet der Reformationsgeschichte.“ „Nicht bloss die wissenschaftliche Kritik (fügte er hinzu) ist es, die hier mitredet, sondern auch die konfessionelle, diejenige Kritik, die von konfessioneller Leidenschaft eingegeben ist.“

Sybel hielt diese Warnung deshalb für nötig — er sagt es ausdrücklich — weil er aus meinen Arbeiten[1]) gesehen hatte,

[1]) Mit der Reformationsgeschichte begann ich mich seit dem Jahre 1875 (alsbald nach meiner im September 1874 erfolgten Übersiedelung von Marburg nach Münster) zu beschäftigen. In den Jahren 1875—1878 entstand eine grössere Arbeit, eine „Geschichte der Reformation in Nordwestdeutschland“, die die Zeit bis zum Jahre 1535 umfasste, aber als erster Teil einer Geschichte der Reformation und Gegenreformation in vier bis fünf Bänden gedacht war. Im Druck erschienen ist von dieser Arbeit in erster Linie der Teil, welcher die Geschichte des Anabaptismus umfasste, unter dem Titel: Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reichs zu Münster (Münster, Coppenrath 1880); ausserdem auch der Aufsatz: Zur Kirchengeschichte Nordwestdeutschlands im 16. Jahrhundert (Zeitschrift des Berg. Gesch.-Vereins 1879). Auch die Aufsätze: Zur Geschichte der Wiedertäufer in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (Bd. V, Heft 1), Hermann von Kerssenbroik (Zeitschrift für preuss. Gesch. 1878), Zur Geschichte der katholischen Reformation im nordwestlichen Deutschland (Histor. Taschenbuch VI. F. Bd. I 1881), Die Wieder-

dass ich schon damals in Bezug auf einige wichtige Seiten der Reformationsgeschichte andere Wege als meine Vorgänger einzuschlagen im Begriff war. In der That hatte das reiche, zum Teil bisher unbenutzte Urkunden-Material des Staats-Archivs zu Münster, an dem ich damals thätig war, in mir seit 1875 die Überzeugung befestigt, dass in manchen Dingen die geschichtliche Wahrheit Zwang leide, und es erschien mir als Pflicht, der Wahrheit zur Anerkennung zu verhelfen. Auch die Warnung Sybels machte mich um so weniger darin irre, weil ich damals noch der Ansicht war, dass die Aufhellung des wahren Sachverhalts durch keine Polemik werde verhindert werden können.

In den inzwischen verflossenen zwei Jahrzehnten sind nicht viele Jahre vergangen, in denen ich nicht Gelegenheit gehabt hätte, mich an die Worte Sybels zu erinnern. In rascher Folge erschienen zahlreiche Besprechungen, Aufsätze und Streitschriften[1]), die deutlich die Bewegung verrieten, die sich an die neuen Ansichten über die Entwicklung der Reformationsgeschichte knüpften.

Es handelte sich bei diesen Ansichten allerdings um einige Grundfragen der Reformationsgeschichte, die ich in früheren Schriften genau formuliert habe: nämlich erstlich um die von mir vertretene Überzeugung, dass auch innerhalb der evangelischen Welt ein ununterbrochener Entwicklungsgang und eine geschichtliche Kontinuität von einer das 16. Jahrhundert weit übersteigenden Dauer vorhanden ist und dass mithin keineswegs erst mit Luther das Licht des Evangeliums in die Welt gekommen ist; ferner um den Nachweis, dass die Grundsätze der älteren Evangelischen (der Waldenser, böhmischen Brüder u. s. w.) sich seit dem 16. Jahrhundert in einer Reihe kirchlich-religiöser Orga-

herstellung der kath. Kirche nach den Wiedertäufer-Unruhen in Münster (Sybels Histor. Zeitschrift 1881 S. 429—456) und Zur Geschichte der Wiedertäufer nach dem Untergang des Münsterschen Königreichs (Westdeutsche Zts. f. Gesch. u. Kunst, Jahrg. 1882, Heft 4) sind aus dem damals gesammelten Material gearbeitet.

[1]) Eine Anzahl der bis zum Jahre 1886 erschienenen Aufsätze und Kritiken über meine Schriften habe ich in meinem Buch über „Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen“ (Leipzig, S. Hirzel 1886) S. 7 ff. u. S. 174 ff. besprochen. Ausserdem verweise ich auf meine Entgegnung in der Zeitschrift für Kirchenrecht 1886 S. 476 ff., ferner auf meine Erklärungen in der Deutschen Litt.-Ztg. vom 20. April 1889 Nr. 16 (Sp. 619 f.).

nisationen, vor allem in gewissen Richtungen des sog. Anabaptismus und in den aus seinem Schoosse hervorgegangenen Parteien, sodann aber auch in den Gemeinden der Waldenser und böhmischen Brüder, sowie nicht am wenigsten in weiten Kreisen der Reformierten (soweit sie nicht strenge Calvinisten waren) bis auf die Gegenwart fortgepflanzt haben[1]).

Es wäre unrichtig, wenn ich nicht anerkennen wollte, dass viele Kritiker auch dann, wenn sie (wie das in solchen Fällen natürlich ist) an manchen Stellen Widerspruch erheben mussten, sich unbefangen und sachlich geäussert haben; ja, es ist bis zum Jahre 1886 kein einziges Urteil seitens der Historiker im engeren Sinne bekannt geworden, das nicht ruhig und wissenschaftlich gehalten gewesen wäre.

Neben diesen Urteilen aber lief eine erregte Polemik her, vornehmlich in theologischen Zeitschriften, die von Jahr zu Jahr eine heftigere Tonart annahm und die schliesslich die sachlich gehaltenen Meinungsäusserungen der Fachgenossen im engeren Sinne völlig übertäubte.

Viele Jahre hindurch habe ich auf alle Anzapfungen geschwiegen und immer gehofft, dass auch meine Gegner die Streitaxt allmählich begraben würden. Seit dem Jahre 1895 aber beobachte ich, dass, obwohl ich mir nicht bewusst bin, durch damals veröffentlichte Arbeiten dazu neuen Anlass gegeben zu haben, von neuem eine Verschärfung der Tonart, die mich sehr wider Wunsch und Willen zwingt, das bis dahin beobachtete Schweigen zu brechen.

Es ist ja richtig, dass die Herren Verfasser von sich behaupten, dass lediglich die durch meine „Hypothesen" angerichtete wissenschaftliche Verwirrung sie zu wissenschaftlicher Abwehr nötige. Aber ich kann nach den Erfahrungen, die ich im Laufe der Jahre gemacht habe, nicht leugnen, dass ich darin etwas misstrauisch geworden bin. Es berührt mich angesichts des angeschlagenen Tones etwas eigentümlich, wenn die Polemiker versichern, dass der einzige Grund ihres Widerspruchs in der notwendigen Aufdeckung meiner wissenschaftlichen Unfähig-

[1]) Dass diese Angabe mit den im 17. Jahrhundert unter den Reformierten in Deutschland und Österreich lebenden Überlieferungen übereinstimmt, wird durch die in den Monatsheften der C.G. 1895 S. 129 und 1896 S. 63 gegebenen urkundlichen Nachweise bestätigt.

keit oder in der erforderlichen Zurückweisung der von mir angeblich begangenen Entstellungen und Verdrehungen gelegen sei.

In einem Aufsatz der Historisch-politischen Blätter (Bd. 99, Heft 1 S. 86) heisst es, meine Schriften und gewisse darin geäusserte Ansichten seien eine „Ausgeburt phantasierender Historik", die man lediglich „der Kuriosität wegen" zitieren könne. Die Veröffentlichung sei um so unerhörter, weil der Urheber ein „preussischer Staats-Archivar" sei. Ebenso hält das Historische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1886 (Bd. VII Heft 3 S. 477 f.) es für notwendig, mir Fälschungen vorzuwerfen. Nun weiss ich ja, dass die katholisch-klerikale Geschichtsschreibung ihr altes Urteil über die „Ketzer" nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben, aber das Historische Jahrbuch beruft sich für sein Urteil ausdrücklich auf öffentliche Äusserungen lutherischer Theologen und Kirchenhistoriker; selbst diesen Forschern sei es zu stark gewesen, dass ein preussischer Archivbeamter Behauptungen auszusprechen sich erdreiste, die „in weiten Kreisen nur verwirrend wirken können". Wir werden unten sehen, dass die Berufung auf solche Autoritäten ganz zutreffend ist. Der Ton der Polemik war von vornherein an vielen Stellen ein so massloser, dass besonnene Beurteiler — ich verweise z. B. auf die Äusserungen des Theologischen Jahresberichts Bd. V, 218 — sofort der Ansicht Ausdruck gaben, dass es sich bei diesem Vorgehen um den Versuch handele, einem „unheilvollen Eingriff in die Kirchengeschichte" (wie ein Kritiker meine Arbeiten nannte) thunlichst schnell die Spitze abzubrechen und so rasch als möglich die Wirkungen der gegebenen Nachweise durch Verdächtigung ihrer Zuverlässigkeit abzuschwächen.

Wer in diesen Dingen einige geschichtliche Erfahrungen besitzt, wird sich lebhaft an ähnliche oder verwandte Erscheinungen früherer Zeiten gemahnt fühlen, an Zeiten, deren Erinnerung mir gerade im Zusammenhang mit meinen Studien sehr nahe liegt. Es war ehedem ein Kunstgriff theologischer Polemik, die Gegner entweder durch den Vorwurf mangelnder Rechtgläubigkeit oder mangelnder Wissenschaftlichkeit unschädlich zu machen. Es gab Zeiten, wo das erstere auch Laien gegenüber das wirksamste Kampfmittel war; als aber im 15. und 16. Jahrhundert der Humanismus unter Umgehung der Glaubens-

fragen die Scholastik in ihren Grundfesten zu erschüttern anfing, da hörte man von allen Seiten den Ruf, dass die Angriffe der „Poeten" und „Grammatiker" lediglich auf Mangel an Wissenschaft beruhten; diese Litteraten, die nicht einmal öffentliche Lehrstühle besässen, kennten von der Wissenschaft und ihrer Methode wenig und hätten als Phantasten überhaupt kein Recht mitzusprechen.

In der That hatte die damalige Wissenschaft, wie sie von deren Vertretern, besonders an den Universitäten, verstanden wurde, das Urteil über die Scholastik festgestellt; wer ein anderes Urteil darüber abgab, stellte sich eben ausserhalb dieser Wissenschaft und ihrer Kreise. Die Schlussfolgerung lag nahe, dass ein angeblich falsches Urteil nur durch falsche Methode, durch Unfähigkeit oder durch Fälschung gewonnen sein könne.

Ich bin nun weit entfernt, die hier in Rede stehenden Kämpfe ihrer allgemeinen Tragweite nach in Vergleich zu stellen; immerhin sind gewisse Ähnlichkeiten, auch in Beziehung auf den jedesmaligen Erfolg, vorhanden. Denn so wenig wie der Feldzug der Scholastiker im Sinne von deren Vertretern ausfiel, so wenig hat die theologische Polemik, welche versuchte, die neuen Auffassungen abzuweisen, Ursache, zufrieden zu sein.

Es ist ja allerdings gewiss, dass in den schwierigen geschichtlichen Fragen, die hier in Betracht kommen, noch nicht Alles fest und klar liegt. Die Behauptung aber, dass die Resultate meiner Forschungen auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte lediglich ein Ergebnis wissenschaftlicher Unfähigkeit, also in Bausch und Bogen unzuverlässig seien, ist doch um so befremdlicher, weil bisher jedesmal ganz andere Ansichten laut geworden sind, wenn irgend eine Arbeit von mir an die Öffentlichkeit trat, die das streitige Gebiet der Reformationsgeschichte nicht betraf.

---

Als ich vor einiger Zeit den Briefwechsel Samuel Pufendorfs mit Christian Thomasius in die Hand bekam, fiel mir eine Stelle auf, die mich in hohem Grade an Sybels Warnung vom Jahre 1878 erinnerte. Als nämlich Thomasius um das Jahr 1688 anfing, sich mit kirchengeschichtlichen Studien zu beschäftigen, hielt es Samuel Pufendorf für seine Pflicht, ihm eine ernste Mahnung zur Vorsicht zuzusenden. „Allerdings, schreibt

Pufendorf unter dem 30. Dezember 1688 an den Freund[1]), sei die „Historia ecclesiastica von den nobelsten Stücken der Erudition"; „allein, fügt er hinzu, es ist auch ein studium difficillimum. Denn es wird dieses Studium anders traktiret von einem Theologo, anders von sonsten einem ehrlichen Mann". Auch sei wohl zu beachten, „dass die alten Patres eben die Vitia gehabt, so sich insgemein noch itzo bei dem Ordine theologico finden und sonderlich, dass sie auch gewusst haben die Kunst, alteri alienum sensum et mentem affingere und Manchen zum Ketzer gemacht, der es ganz nicht meritiret". Auch wolle ein jeder alles nur nach dem Interesse und der Meinung seiner eigenen Religionsgemeinschaft beurteilen und beurteilt wissen. Thomasius werde, sobald er das Studium der Kirchengeschichte vornehme, die Wahrheit dieser Dinge bald bemerken.

Keine der neueren wider meine Bücher erschienenen Streitschriften lässt das Zutreffende der Beobachtungen Pufendorfs deutlicher erkennen, als die vor einigen Monaten herausgekommene Schrift „Reformation und Täufertum in ihrem Verhältnis zum christlichen Prinzip" von H. Lüdemann, ordentl. Professor der Theologie in Bern[2]).

Obwohl ich an eine ziemliche Heftigkeit des Tons gewöhnt bin, so kann ich doch nicht leugnen, dass der erneute Eindruck der Ungehörigkeit solcher „wissenschaftlicher" Kampfweise ein sehr starker war. Die Herren Kritiker behaupten zwar unentwegt, nichts anderes leite sie, als die „Wissenschaft", aber die Leidenschaft, mit der sie die Dinge und Personen behandeln, verrät doch immer wieder, dass es konfessionelle Erregung ist, die ihnen die Feder in die Hand drückt.

Und leider muss ich sagen, dass Lüdemann ebenso wenig in der Behandlung meiner Person wie der geschichtlichen Erscheinungen, die er bespricht, die Ruhe und Sachlichkeit bewahrt hat, die derjenige am wenigsten verleugnen sollte, der sich als Wächter und Vertheidiger der wahren Wissenschaft und der wahren Methode gegen eine angeblich falsche Wissenschaft und eine falsche Methode aufwirft.

---

[1]) Briefe Samuel Pufendorfs an Christian Thomasius (1687—1693). Hrsg. und erklärt von Emil Gigas. München u. Leipzig 1897 S. 35.

[2]) Verlag von W. Kaiser in Bern. 95 S. 8°.

Schon früher habe ich dagegen Verwahrung eingelegt, dass mir bei meinen Untersuchungen die Absicht vorgeschwebt habe, Luther und die Reformatoren herabzusetzen oder die ältere evangelische Opposition und ihre Nachfolger emporzuheben. Ich versichere hier wiederholt und in aller Form, dass der Gesichtspunkt, irgend einer der bestehenden Parteien zu nützen oder zu schaden, mir bei der Darstellung der Reformationsgeschichte fern gelegen hat. Ich bin als Historiker und nur als Historiker an diese Dinge herangetreten und mein Streben war, die geschichtliche Wahrheit, wie sie sich mir nach Prüfung der Quellen darstellte, an das Licht zu bringen. Jeder, der mich näher kennt, wird Fernerstehenden die Richtigkeit dieser Thatsache bestätigen. Es wäre in der That auch heute noch ein sehr thörichtes Beginnen, die Wege zu gehen, die ich gegangen bin, und zu glauben, dass man damit etwas anderes als Kämpfe und Schwierigkeiten aller Art ernten würde.

Wenn ich, obwohl ich dies wusste — ich verweise auf die im Herbst 1884 geschriebene Vorrede zu meiner Geschichte der Reformation und der älteren Reformparteien —, kein anderes Bild, als das von mir gegebene, habe zeichnen können, so ist das doch ein starker Beweis dafür, dass irgend welche ausserhalb der Sache liegende Antriebe mich nicht bestimmt und geleitet haben. Die Versuchung, eine „tendenziöse" Darstellung zu geben, hätte doch unzweifelhaft auch für mich viel mehr auf der Gegenseite gelegen.

Auch räume ich durchaus ein, dass der Weg, den die Reformatoren einschlugen, vielleicht die einzige Möglichkeit bot, freie Bahn für die Entwicklung einer neuen Zeit zu schaffen und den Acker von dem ungeheueren Gestrüpp zu reinigen, das jede Aussaat neuer Keime bis dahin unmöglich gemacht hatte.

Aber ich muss mit dem Führer der Pilgerväter, John Robinson, sagen (1620), dass ich den Zustand derjenigen Kirchen beklage, die zu einem Abschluss in der Religion gekommen zu sein wähnen und die nun bei Luther oder Zwingli stehen bleiben zu müssen meinen. Wenn diese Männer heute lebten, würden sie, wie Robinson sagt, die weitere Erleuchtung Gottes ebenso gewiss annehmen, wie damals die zuerst empfangene.

Überhaupt kann ich mir das Recht einer freien Kritik Luthers und der Reformatoren nicht nehmen lassen. Gerade bei der Beurteilung Luthers und seiner Theologie ist die Möglichkeit

verschiedener Auffassungen deshalb eine sehr grosse, weil die Äusserungen des Reformators oft gerade über sehr wichtige Punkte eine verschiedenartige Auslegung zulassen. Indem es mir für die wissenschaftliche Klarstellung der innerprotestantischen Kämpfe des 16. Jahrhunderts darauf ankam, den Widerspruch erklärlich zu machen, den manche Äusserungen Luthers bei seinen evangelischen Gegnern fanden, war ich genötigt, gerade solche Aussprüche herauszustellen, die ebenso noch heute entgegengesetzten Auslegungen und Ausdeutungen unterliegen, wie es ehemals der Fall war. In erster Linie handelt es sich dabei um Äusserungen, die Luther über das Verhältnis von Glauben und Werken gethan hat.

Es ist nun in der That beneidenswert, wie klar Lüdemann die vielumstrittenen Meinungen Luthers über die Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit erkannt hat. Seit dem Jahre 1525 sind bekanntlich die Lutheraner in zahlreiche Schulen zertrennt gewesen, weil jede über die bezüglichen Meinungen Luthers eine andere Ansicht hegte. Im Jahre 1559 schrieb Luthers Schüler Nicolaus Amsdorf die bekannte Schrift:

„Dass diese Propositio: gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte, wahre christliche Proposition sei, durch die Heiligen, Paulum und Lutherum gelehrt und gepredigt."

Andere Schüler Luthers widersprachen Amsdorf; es kamen die Majoristen, Flacianer, Antinomisten, Synergisten, Osiandristen u. s. w. — alle nannten sich getreue Schüler Luthers — und jede Faktion hatte eine neue Ansicht über Luthers Meinung in Sachen des Seelenheils und der Sittlichkeit. Und auch heute noch dauern die gleichen Meinungsverschiedenheiten fort. Diejenigen, die in Männern wie Löhe und Vilmar ihre Wortführer erkennen, sind anderer Ansicht, als die, die sich um Ritschl scharen und die Vertreter der positiven Union anderer als die, die sich deutsch-evangelisch nennen, um von den Liberalen ganz zu schweigen. Es ist daher klar, dass Luthers bezügliche Aussagen und Meinungen eine verschiedenartige Auslegung möglich machen, und es ist deshalb empfehlenswert und billig, dass ein Beurteiler solcher Auslegungen bei seinem Widerpart bis zum Beweise des Gegenteils die bona fides voraussetzt.

Lüdemann glaubt indessen nicht, dass er mir den guten Glauben zubilligen könne. Er sagt vielmehr ausdrücklich, das Bild, das ich von Luther gebe, „sei auf Abschreckung berechnet"

(S. 72); „der Refrain aller von mir vorgebrachten Beschuldigungen und Verdächtigungen“ sei der, dass Luther „die peinlichste Gleichgültigkeit gegen die ethische Seite des Christentums an den Tag gelegt habe“ (S. 73); gerade diese Beschuldigung aber sei eine „Verläumdung“ (S. 73). Alles, was ich schreibe, ist „ein Gemisch von Wahrheit und Verdrehung“ (S. 72). „Auf wenigen Seiten leiste ich (nach Lüdemann S. 69) eine Entstellung von Luthers reformatorischen Gedanken, wie sie uns schmählicher kaum auf ultramontaner Seite begegnen könnte.“

Nach Lüdemann (S. 53) habe ich durch mein Buch über Denck (1882) meine „Unfähigkeit an den Tag gelegt, den Standpunkt meines Helden in seinem Verhältnis zu dem der Reformatoren zu erkennen und richtig zu charakterisieren“. In einer anderen Schrift (Johann v. Staupitz 1888) habe ich angeblich „eine so radikale, so beispiellose Verkennung“ des genuinen Prinzips der Reformation geleistet, „dass damit die Fähigkeit eingebüsst ist“, zu unterscheiden, was Lüdemann für unterscheidungsbedürftig hält (S. 73). Es fehlt Keller an der „historischen Gerechtigkeit“ (S. 79); er ist ein Opfer und ein drastisches Beispiel der „Verwirrung“, in „welche theologisierende Laien leicht zu verfallen pflegen“. Die „Theologisierenden“ werden sich um so eher auf Lüdemanns Standpunkt stellen, „je umfassender ihr empirischer Horizont ist“.

Es ist ja nicht zu verwundern, wenn ein so strenger und so fähiger Kritiker sich über die Fähigkeiten seiner heutigen Gegner weit erhaben fühlt. So weit es nicht „Verdrehungen“ und „Entstellungen“ sind, welche die Abweichungen von Lüdemanns Ansichten herbeiführen, ist es eben ihre Unfähigkeit, die die Schuld trägt[1]).

---

[1]) Lüdemann wirft mir (S. 69 Anm. 1) die Fälschung eines Citats aus Köstlin vor. In meinem Buch über Johann v. Staupitz heisst es S. 139: „Luther betonte es stets — er hat sich oft in diesem Sinne geäussert —, dass von dem Wege des Heils alle Werke und Leistungen ausgeschlossen sind, fügte aber immer zugleich hinzu, dass der Glaube diejenige ‚Leistung‘ des Menschen ist, für welche Gott seinerseits dem Menschen das ewige Heil zu Teil werden lässt.“ In einer Anmerkung hatte ich mich auf Köstlin, Luthers Theol. I, 145, bezogen und hinzugefügt, dass ich dies fast wörtlich Köstlin entnehme. Ich hätte allerdings sagen sollen, dass ich das von mir mit Anführungszeichen versehene Wort „Leistung“ aus Köstlin entnehme, denn die blossen Anführungszeichen reichten

Und wie seine heutigen Widersacher, so sieht er auch die damaligen Gegner Luthers und seine eignen, vor allem die „Täufer", weit unter sich an Fähigkeiten.

Nach ihm sind letztere Bauerntheologen von „misstrauischer Hartköpfigkeit", „die nicht gern von ihren eingelernten Schlagworten loslassen" (S. 49); das Ansehen, das Denck rasch unter seinen Anhängern gewann, erklärt sich aus dem „theologischen Idiotismus" dieser Anhänger (S. 54), denen das „Ungenügende seines Standpunktes nicht durchsichtig war"; wer möchte wünschen, sagt Lüdemann, die freie Kraft der „protestantischen Nationen in den kindischen Heiligkeitsillusionen beschränkten Conventikel-Christentums lahmzulegen" (S. 78); in gleichem Sinn spricht er von „Illusionen beschränkter Bauernheiliger" und fasst das Ergebnis seiner Betrachtungen in die Worte zusammen: Es wäre thöricht, wenn wir (die Theologen) uns unserer Erfahrungen entäussern und „den Standpunkt eines religiös wie wissenschaftlich gleich unreifen theologi-

---

nicht aus, um ein Missverständnis auszuschliessen. Der Inhalt der Stelle bei Köstlin, Luthers Theol. I, 145, ist folgender. Nach Prüfung der Ansichten Luthers bis einschliesslich des Jahres 1517 (S. 64—145) könne man, meint Köstlin, zur genaueren Bestimmung von Luthers Meinung darüber streiten, „wiefern wirklich jener Weg zum Heil im ‚Glauben Christi' bestehe — wiefern dieser Glauben solches ausrichte". „Zunächst sind zahlreiche Aussprüche zu beachten", fährt Köstlin fort, „in welchen der Glaube selbst hiebei als eine Gott dargebrachte Leistung — alle hier gesperrten Worte sind von Köstlin gesperrt worden — geschätzt zu werden scheint. (Folgen Hinweise auf zahlreiche Stellen, in denen in der That der Glaube als Leistung erscheint.) Allein andererseits muss doch sogleich wieder darauf als das eigentlich entscheidende Moment hingewiesen werden, dass ja doch der Glaube, abgesehen von seinem Gegenstande, welchem gegenüber er auf alles Eigene verzichtet, gar nichts ist und hat" . . . Hier werden also nicht Äusserungen Luthers, sondern Schlussfolgerungen Köstlins gegeben, um den Schein der „Leistung" abzuschwächen. Aber K. selbst nimmt seine Schlussfolgerungen und Erwägungen sofort, der Beweiskraft von Luthers Äusserungen gegenüber, wieder zurück. „Die zunächst ausgehobenen Sätze", sagt Köstlin, „können und müssen auch so in ihrem vollen Gewicht, das sie für Luther haben, anerkannt werden . . . Eine nähere Auseinandersetzung über das Verhältnis dieser Momente hat er nirgends zu geben versucht." Es bleibt also bei dem Eindruck, dass Luther den Glauben als Leistung schätzt. Lüdemann wirft mir vor, dass ich die Stelle unterdrückt habe, in denen Köstlin auf „die sachlichen Momente hinweist, welche schon für diese Periode von Luthers Theologie diesen Schein

schen Idiotismus zum Gegenstand unser Bewunderung machen wollten" (S. 89). Die Ansichten und Überzeugungen der „Täufergemeinden" erklären sich daraus, dass ihnen nur „beschränkte und geringfügige Erfahrung zu Gebote stand". Dies ist in „Laienkreisen, insbesondere geringeren Bildungsgrades, das Gewöhnliche". „Eine umfassendere Kenntnis der Religionsgeschichte bereichert die christliche Erfahrung um ein Beträchtliches. Uns als Theologen steht diese Bereicherung vollauf zu Gebote" (S. 89).

Ähnlich ist das wissenschaftliche Verfahren, das Lüdemann in der Beurteilung aller ihm unsympathischen Parteien, z. B. auch der altchristlichen Zeiten und Zustände einzuschlagen für gut findet. Es liegt uns fern, hier in eine Prüfung der Richtigkeit dieser Urteile einzutreten, es kommt nur darauf an, die Methode und den Ton zu charakterisieren. „Schon im zweiten Jahrhundert war das Christentum Christi praktisch zu einer neuen Gesetzesreligion entartet" (S. 26) und diese Entartung wurzelt im urapostolischen Christentum" (ebenda). „Schon bald sah sich diese subalterne und kurzsichtige Auffassung (des

---

zerstreuen". Warum aber unterdrückt Lüdemann seinerseits die letzten Sätze Köstlins und wie kommt er dazu, Erwägungen und Meinungen Köstlins „sachliche Momente" zu nennen? Wie nennt man solche Citationsmethode? Aber noch in einem anderen Punkte soll ich eine Art Fälschung dieses Citats vorgenommen haben, indem ich nicht auf die Thatsache verwies, dass K. hier von einer älteren Periode der Theologie Luthers handelt. Ich hatte gesagt, dass Luther die Ansicht des Glaubens als einer Art von „Leistung" immer festgehalten habe, ohne jedoch dieses „immer" als Meinung Köstlins zu bezeichnen. Dagegen behauptet Lüdemann, Köstlin handle von Luthers Theologie vor 1517. Das ist eine unrichtige Angabe. In Wirklichkeit spricht K. in erster Linie von den Schriften Luthers aus 1517, d. h. des Jahres, in welchem nach Köstlins Worten Luther schon der volle Luther der Reformation ist. Köstlin sagt I, 144: „Die Grundelemente seiner Lehre, wie sie sich später gestaltete, lassen alle schon hier sich angedeutet finden." Dazu vgl. Köstlin a. a. O. I, 125. Also auch hier kann weder von Fälschung noch von Entstellung die Rede sein. Sehen wir indessen einmal ganz davon ab, ob Köstlin richtig citiert worden ist oder nicht. Ist es denn aber wirklich eine „Entstellung", wenn man sagt, dass Luther sich den Glauben als eine Art von „Leistung" vorgestellt hat? Ich habe den Ausdruck Leistung nur gebraucht, weil ich ihn bei Köstlin fand; ich hätte auch sagen können, dass Luther sich den Glauben als eine That oder als ein Werk vorstellt. Oder war dies etwa Luthers Ansicht nicht? Warum sagt er dann im ersten Hauptstück seines Katechismus: „Was muss ich thun, dass ich selig werde? Antwort: Glaube an den Herrn Jesus Christus".?

Christentums der ersten Jahrhunderte) in neuen Verwickelungen. Schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts hatte man (d. h. die Christen) in den Christengemeinden sehr ernüchternde Erfahrungen gemacht . . . . . Arge Verweltlichung riss schon damals in der Christenheit ein und alsbald erhob sich immer deutlicher und drohender das dieses ganze «Christentum» gefährdende Problem u. s. w."

Es leugnet, soviel mir bekannt ist, Niemand, dass von einem „schlichten apostolischen Christentum der ersten drei Jahrhunderte" in Bausch und Bogen nicht gesprochen werden darf, dass vielmehr Gutes und Böses damals wie später gemischt war, aber es ist doch eine starke Leistung, wenn die Vertreter der „paulinischen Auffassung" (zu denen Lüdemann sich zählt) ganz allgemein erklären, dass das „Christentum Christi", das unter Beiseitedrängung der paulinischen Auffassung aufkam, schon im zweiten Jahrhundert entartet war, dass diese Entartung im „urapostolischen Christentum" wurzelte, und wenn zugleich angedeutet wird, dass dies Christentum eigentlich nur angebliches Christentum gewesen ist.

Aus dem Zusammenhang der weiteren Erörterungen ergiebt sich, dass von den Zeiten des urapostolischen Christentums bis auf Luther die Welt im Finstern gelegen hat und dass erst Luthers Evangelium (natürlich in dem Sinn, wie Lüdemann es auslegt) die christliche Welt über den Inhalt des Christentums im Anschluss an Paulus wahrhaft aufgeklärt hat, allerdings mit einigen Einschränkungen, denn es ist nur die Anschauung der „fortgebildeten protestantischen Theologie" (S. 86), die Lüdemann anerkennt. Die Folge dieser Fortbildung ist, „dass eine Reihe von Dogmen, z. B. Gottesbegriff, Christologie, Gnadenmittellehre umgestaltet, andere, z. B. die Lehren vom Urstand, Erbschuld, stellvertretende Genugthuung Christi abgelehnt werden". (S. 87 f.)

Dieser wissenschaftlichen Würdigung der altchristlichen Zeiten schliesst sich dann die „wissenschaftliche" Würdigung des Täufertums mit gleichem Erfolge für die Beurteilten an.

Sehr charakteristisch für die hierbei befolgte wissenschaftliche Methode ist die Auswahl der Quellen, auf welche Lüdemann seine Beurteilung des Täufertums stützt: es ist das Protokoll des Religionsgespräches, das zwischen reformierten

Predigern und einigen Bauern zu Zofingen im Jahre 1532 stattfand und das dann von dem reformierten Magistrat der Stadt Bern in den Druck gegeben wurde. Es ist unbestreitbar, dass die Abhörung einiger Bauern, wie sie hier stattfand, keine ausreichende Unterlage für die Beurteilung einer grossen geistigen Bewegung und weitverbreiteten Religionsgemeinschaft bildet; sie kann höchstens hülfsweise zugelassen werden und besitzt überall da keinen Wert, wo den Aussagen Berichte aus anderen zuverlässigen Quellen entgegen stehen. Lüdemann aber macht die Aussagen dieser „Bauerntheologen" zur Unterlage für die Beurteilung der „Grundüberzeugungen" des Täufertums. Auf diesem Wege war es natürlich nicht schwer, in den unbeholfenen Ausdrücken dieser Leute „unsinnige Konsequenzen" (S. 50) aufzufinden oder ihnen „Buchstäbelei" nachzuweisen und ihnen allerlei sonderbare und verdächtige Meinungen anzudichten. Es werden an diesen Aussagen die „urkatholisch-gesetzlichen Auffassungen des Täufertums" dargethan und nachgewiesen, dass dessen Standpunkt mit dem „des gesetzlichen Rigorismus (des Mittelalters) identisch ist"; es wird die Thatsache aufgezeigt, dass ihnen „die religiös-sittliche Erfahrung, auf welcher das evangelische Prinzip ruhe, noch abgeht" (S. 53) u. s. w. Was würde sich wohl aus den Aussagen einiger lutherischer Bauern in Sachsen oder Thüringen, die etwa um dieselbe Zeit über ihren Glauben befragt worden wären, für eine „Grundüberzeugung" des Protestantismus herauslesen lassen, wenn man diese Aufgabe in die Hand eines Gegners legte?

Nun ist ja allerdings richtig, dass Lüdemann an zweiter Stelle noch eine andere Quelle kennt, nämlich einige (nicht alle) Schriften Dencks, der, wie Lüdemann anerkennt, zeitweilig „zum Führer der Bewegung emporstieg". Aber anstatt an der Lehre dieses Führers die Lehre des „Täufertums" zu messen, macht er umgekehrt das „Täufertum", d. h. die Bauerntheologie, die er zum Inhalt jenes Begriffs gemacht hat, zum Massstab, an welchem Dencks Lehre gemessen wird[1]). Das auf diesem

[1]) Nach Lüdemann trifft Denck mit den Täufern nur in einigen Punkten zusammen, in andern steht er auf dem Boden der Mystik, und das Ergebnis ist, dass Denck „eine Mittelstellung zwischen dieser und dem Täufertum einnimmt" (S. 54). „Die rasche Verbreitung seines Ansehens erklärt sich, wie oben bemerkt, aus dem theologischen Idiotismus

Wege gewonnene Bild und die aus diesen Quellen abgeleiteten Grundsätze werden dann als charakteristische Merkmale einer grossen und weit verbreiteten religiösen Bewegung ausgegeben und mit ihnen wird der Protestantismus und die Kirche der Reformation in Vergleich gestellt.

Wer, wie der Verfasser dieser Zeilen, weder diese Methode noch das durch sie erzielte Ergebnis für zutreffend hält, beweist durch seinen Widerspruch angeblich lediglich Mangel an wissenschaftlicher Methode und wissenschaftlicher Kritik.

Allerdings, wenn diese Methode „wissenschaftlich" ist, dann gestehe ich gern, dass ich darauf verzichten muss, mich zu ihren Vertretern zu zählen. Ich war und bin der Ansicht, dass auf dem von Lüdemann in Übereinstimmung mit seinen Vorgängern in der Kirchengeschichte eingeschlagenen Wege sich unmöglich ein unparteiisches und wahrheitsgemässes Bild von den geschichtlichen Erscheinungen gewinnen lässt, die man unter dem Namen „Anabaptismus" — es hat nie eine Partei gegeben, die sich selbst so genannt hätte — zusammenfasst.

In den Kritiken, die seit Jahren meinen Weg begleiten, ist bis zum Überdruss die Behauptung wiederholt worden, es sei ein „unwissenschaftliches Verfahren", wenn ich versuche, das Wesen dieser Richtung unabhängig von örtlichen und landschaftlichen Trübungen und Färbungen aus ihrer Gesamtgeschichte heraus zu begreifen und begreiflich zu machen.

Dieselben Kritiker freilich, die tadelnd bemerken, dass ich die Abwandlungen, in denen diese Bewegung Gestalt gewonnen hat, unter einen Gattungsbegriff zu bringen bemüht bin, machen sich gar nichts daraus, so grundverschiedene Männer, wie z. B. Joh. Denck, Thomas Münzer und Joh. von Leyden als „Wiedertäufer" in einen Topf zu werfen und beliebige, von deren Trägern stets als Scheltnamen bezeichnete Sektennamen in unzutreffendster Weise zur Kennzeichnung heterogener Strömungen zu verwenden.

---

seiner Anhänger." Zu den Punkten, in denen Denck mit den Wiedertäufern zusammentrifft (es sind nur einige nach Lüdemann), gehört auch die „separatistische Tendenz" (S. 60). Ganz ist er nicht „in dieser Illusion beschränkter Bauernheiliger befangen" (S. 61). Es bleibt also dabei: die kennzeichnenden Merkmale des Täufertums sind in den Bekenntnissen der Bauern aus Zofingen zu finden und Denck ist soweit „Täufer", als seine Aussagen mit denjenigen dieser Bauern übereinstimmen.

Ja, ganz nebensächliche Lehrpunkte und Ansichten, die bei einigem Überblick über die Gesamtgeschichte der Bewegung sofort als vorübergehende Schulmeinungen oder Hirngespinnste einzelner Köpfe erkennbar sind, werden bei Handhabung der obigen angeblich wissenschaftlichen Methode in unzutreffender Weise zu wesentlichen Bestandteilen der eigentlichen Lehre und zu kennzeichnenden Merkmalen der ganzen Partei gestempelt.

Dieselben Gelehrten, die es weit abweisen würden, wenn etwa ein katholischer Autor das konfessionelle Luthertum als den eigentlichen und wahren Protestantismus schildern und darstellen wollte und die einen solchen Gegner sehr bald darüber belehren würden, dass es im Protestantismus eine Reihe von Erscheinungsformen giebt — man braucht ja nur an Luthertum, Zwinglianismus, Calvinismus und Pietismus zu erinnern —, deren keine in ihrer Eigenart das Wesen des Protestantismus völlig rein zur Darstellung bringt, dieselben Gelehrten, sage ich, halten es für einen Mangel an wissenschaftlicher Methode, wenn man versucht, die Sonderbildungen der täuferischen Bewegung als Zweige eines Stammes nachzuweisen und wenn man es ablehnt, ein Bild für zutreffend zu halten, das auf Grund mangelhafter Quellenbenutzung gewonnen worden ist.

Eine Geschichte und Charakteristik des sog. Anabaptismus nach den schweizerischen oder süddeutschen Ereignissen der Jahre 1525—1535 zu zeichnen ist ganz unmöglich und wissenschaftlich nicht statthaft. Denn unter dem Druck der unerhörten Verfolgung, unter der seine Anhänger damals zu wirken gezwungen waren, fehlte ihnen die Förderung wie die Zügelung, die aus der freien und öffentlichen Bethätigung des Glaubens erwächst. Wenn ein katholischer Schriftsteller in Spanien eine Geschichte der lutherischen Kirche schreiben und sich dabei etwa für seine Charakteristik auf die in seinem Heimatlande ihm entgegentretende Erscheinungsform des Luthertums stützen wollte, so würde Jedermann diese Methode gewiss sehr unwissenschaftlich finden. Aber eine Geschichte der grossen religiösen Bewegung, die man unter dem Namen des Anabaptismus zusammenfasst, glaubt jeder Forscher lediglich nach den ihm am nächsten liegenden Erscheinungsformen irgend eines Landes schreiben zu dürfen, ohne dass man ihm angeblich den Charakter einer „wissenschaftlichen Methode“ streitig machen darf. Wir empfehlen Herrn Professor Lüdemann und

anderen Herren, ehe sie sich in Urteilen allgemeiner Art über das „Täufertum“ ergehen, die Lektüre eines Buches wie das von Hermann Weingarten über „die englischen Revolutionskirchen“ (Leipzig 1868), d. h. die Geschichte des sog. Anabaptismus in einer Zeit und in einem Lande, wo die Entwicklung der Dinge ihm einigermassen gestattete, seine Prinzipien auszuleben und sich wenigstens zeitweilig in freier Bewegung zu entwickeln.

Hierzu kommt noch ein Anderes. Für Kirchen und Kirchenlehrer, welche das Wesentliche des religiösen Gemeinschaftslebens in der Glaubenslehre suchen, mag die Versuchung nahe liegen, auch das Wesen anderer Religionsgemeinschaften in der Lehre und dem Bekenntnis zu finden. Sicher ist aber, dass derjenige, der die Eigenart des „Täufertums“ kennen lernen will, gänzlich fehl geht, wenn er auf eine Vergleichung von Lehrpunkten den Nachdruck legt. Das Wesen des „Täufertums“ kommt durchaus nicht in erster Linie in der Lehre zum Ausdruck; vielmehr dürfen hier weniger als bei irgend einer Kirche oder Gemeinschaft die Bekenntnisse zur Unterlage für eine unparteiische Würdigung gemacht werden.

Nicht in einem System von Dogmen oder Glaubens-Ansichten, sondern im Gemeindeleben liegt der Kern und das Wesen dieser Form des Christentums, und es ist sozusagen nur ein Begriff oder eine Lehrmeinung kennzeichnend für sie, nämlich der Begriff der Gemeinde, d. h. der Kirchenbegriff, der bei ihnen in gleicher Weise in allen Ländern wiederkehrt. Während für sie Bekenntnisse, wie sie z. B. im Zofinger Gespräch vorliegen, meist nur von der Not abgepresste, örtlich oder landschaftlich gültige Lebensäusserungen waren, konzentriert sich ihr ganzes Streben auf die Ausgestaltung des Gemeindelebens in Gottesdienst, Gebet, Liebeswerken, Verfassung und Cultus.

Die Kirche der Augsburger Konfession erkannte und erkennt die wahre Kirche am consensus de doctrina evangelii et administratione sacramentorum (August. VII) und es ist, wie gesagt, ganz erklärlich, dass dieses Erkennungszeichen von Angehörigen dieser Kirche leicht zum Massstabe gemacht wird, an dem sie andere Gemeinschaften messen. Aber unter den „Täufern“ haben geschichtlich und national bedingte Lehrverschiedenheiten stets bestanden und bestehen können, weil sie die Einheit der Ge-

meinde dadurch keineswegs bedroht sahen. Ein allein selig machendes Bekenntnis haben sie ebenso wenig je gekannt wie eine allein seligmachende Kirche.

Wer das Bedürfnis empfindet, den Wert einer Gemeinschaft in Anlehnung an bekannte Schlagworte und Schablonen daran zu messen, wie weit angeblich ihre „Lehren" noch im Mittelalter und im Katholizismus stecken, der mag darüber streiten, ob Luther oder Zwingli oder die „Täufer" am meisten „mittelalterlich" und „katholisch gerichtet" waren. Inbetreff des Kirchenbegriffs, der doch sicher zu den Grundanschauungen jeder Gemeinschaft gehört, muss jedenfalls festgestellt werden, dass derjenige Luthers der römisch-katholischen Lehre von der Kirche am nächsten geblieben ist, während derjenige der „Täufer" sich am weitesten davon entfernt. Ob die letzteren sonst noch hier und da in katholischen Anschauungen stecken, mag dahin gestellt bleiben; sicher ist allerdings, dass in dieser Gemeinschaft ebenso wie in der katholischen Kirche für weltflüchtige wie für weltförmige Gemüter — letzteres Wort in gutem Sinne genommen — Raum vorhanden und durch feste Einrichtungen besser gesorgt war als in den protestantischen Kirchen, die in erster Linie auf die Bedürfnisse der letzteren Rücksicht zu nehmen für geboten hielten.

Ich sage ausdrücklich: für weltflüchtige und für weltförmige Gemüter. Denn diejenigen, die zu behaupten pflegen, das „Täufertum" sei lediglich ein System der Weltflucht, Askese und Weltentsagung gewesen, übersehen ganz, mit welcher Energie diese Gemeinschaft auf die Verwirklichung der Idee des Reiches Gottes auf Erden gerichtet war. Gewiss tritt bei ihnen eine stark ausgeprägte Innerlichkeit des Gemütslebens hervor, die sich vor der Feindseligkeit, mit der die Welt sie behandelte, gern in die Stille zurückzog und an den gangbaren Freuden der Welt wenig Gefallen fand; aber gleichzeitig beherrschte sie ein starker Zug auf das Diesseits, das sie auf Grund der sittlich-sozialen Forderungen der Lehre Christi, wie sie sie verstanden, besser, gerechter und freier für alle Menschen zu gestalten strebten. Das Reich, das Christus gründen wollte, und das er selbst als den Inhalt seiner Botschaft bezeichnet hatte (Matth. 10, 7), betrachteten sie keineswegs bloss als ein Reich von jener Welt, sondern als einen Zustand der menschlichen Gesellschaft, in welchem gemäss

den Weissagungen der Propheten eine vollkommen sittliche Gerechtigkeit das Erbteil aller Völker werden solle.

Das Christentum war für sie eine Lebensauffassung, nicht eine Lehre und nicht ein lehrhaftes oder weltflüchtiges, sondern ein weltumgestaltendes und weltüberwindendes Christentum schwebte ihnen vor. Die Gemeinde war nicht als eine Anstalt für Predigt oder Gnaden-Vermittelung, sondern als eine Organisation der sittlich-religiösen Lebensverhältnisse und als wahre Gemeinschaft des ganzen Lebens nach den Normen des Christentums gedacht. Nicht auf die Schaffung eines Lehrgebäudes oder auf dessen theologische Ausgestaltung, noch auf die Errichtung einer mächtigen Hierarchie und glänzender Cultusstätten ging ihr vornehmstes Streben: nach ihrer Ansicht waren die Menschen-Seelen die wahren Tempel, an deren Aufbau und Läuterung die Gesamtheit zu arbeiten berufen war. Alle ihre Einrichtungen waren darauf berechnet, der Erziehung und Entwicklung der schlummernden Kräfte zu dienen und die in den Einzelnen vorhandenen Geistesgaben durch Anteil am Gemeindedienst zum Nutzen der Gesamtheit wirksam zu machen.

Ich finde es im Grunde ganz erklärlich, dass diejenigen, die zu Hütern und Verteidigern einer abweichenden Auffassung des Christentums gesetzt sind, es für ihre Pflicht erkennen, jene Gedanken überall, gleichviel in welcher Gestalt sie wieder die öffentliche Meinung beschäftigen, zu bekämpfen. Zu wünschen wäre nur, dass man nicht die angebliche Wahrheitsfälschung oder die wissenschaftliche Unfähigkeit als Beweggründe des Widerspruchs vorschieben, sondern offen erklären wollte, dass es die gewaltige Anziehungskraft dieser Gedanken ist, die man bekämpfen zu müssen glaubt, weil man sie im Interesse der eignen Geschichtsbetrachtung fürchtet.

---

Trotz der seit dem Jahre 1885 immer wieder von mir abgegebenen Erklärungen, dass die Urteile, die ich über die Geschichte der „altevangelischen Gemeinden“ abgebe, keine Urteile über das Täufertum sind, fahren meine heutigen litterarischen Gegner fort, den Begriff und das Wort Täufertum allen meinen Urteilen unterzuschieben. Dieses Versehens — oder wie soll ich es nennen? — macht sich auch Lüdemann schuldig.

Den Begriff, den ich mit dem Ausdruck „altevangelische

Gemeinden" verbinde, habe ich wiederholt — ich verweise z. B. auf meinen zu Berlin im Jahre 1887 gehaltenen Vortrag[1]) „Zur Geschichte der altevangelischen Gemeinden" — bestimmt und klar umgrenzt und niemand hat das Recht, zu behaupten, dass ich über den Inhalt desselben die Welt im Unklaren gelassen habe.

Ich war und bin der Ansicht, dass diese Geistesrichtung — denn um eine „Kirche" handelt es sich hier nicht — eine selbständige Grundform christlichen Lebens darstellt, obwohl sie, ähnlich wie der Protestantismus, in einer Reihe von verschiedenen geschichtlichen Erscheinungsformen im Laufe der Jahrhunderte Gestalt gewonnen hat. Wenn man berechtigt ist, Lutheraner, Calvinisten, Pietisten u. s. w. zusammenfassend als Evangelische zu bezeichnen, so darf man mit gleichem Recht behaupten, dass Waldenser, böhmische Brüder, Täufer, ein grosser Teil der Reformierten u. s. w. in geistiger Beziehung ebenfalls ein Ganzes bilden. Diese Richtung als ein Ganzes aber kennt die kirchliche Polemik nicht oder will sie nicht kennen; denn es ist von jeher ein Grunddogma kirchlicher Überlieferung, dass die „Sekten" unter sich grundverschieden und in ewiger Mannigfaltigkeit stets als neue Erscheinungen vom Vater aller Häresien erzeugt worden sind. Dagegen ist dann allerdings nicht leicht anzukämpfen.

Lüdemann lässt mich die Abstammung der Waldenser, Wiedertäufer etc. von den altchristlichen Gemeinden behaupten (S. 26) und sagt, ich verteidige die bezügliche Waldenser-Tradition. Daran ist nur soviel wahr, dass ich die innere Verwandtschaft dieser „Sekten" behauptet und gesagt habe, dass ihre Vertreter von je in der Lehre und Verfassung der altchristlichen Zeiten die Norm und das Vorbild ihrer eignen Lehre und Verfassung erkannten. Über die Abstammung aber habe ich mich bestimmt und klar in folgenden Sätzen ausgesprochen:

„Gewiss ist, dass alle diese Gemeinschaften (Katharer u. s. w.) den Anspruch erhoben, mit den apostolischen Zeiten in einem unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang zu stehen, dass aber die Vertreter der römischen Staatskirche diese Parteien als neue und unerhörte Sekten hinzustellen bemüht gewesen sind. Was von diesen mittelalterlichen Katharern gilt, das trifft auf viele

[1]) Berlin 1887, Ernst Siegfried Mittler u. Sohn, Königl. Hofbuchhandlung. 8°. 53 S. (Preis M. 0,75.)

der späteren sog. Sekten, vor allem die sog. Waldenser oder Tisserands, Gottesfreunde, Pickarden, Spiritualen, Wiedertäufer (und wie die Sektennamen alle heissen mögen) zu. Auch sie haben unter sich den Glauben gehegt und fortgepflanzt, dass sie mit den altchristlichen Gemeinden zusammenhängen und ihre Gegner haben stets behauptet, dass sie nichts anderes als neue und selbstaufgeworfene Sekten seien.

Diesem Streite gegenüber, der durch die Art der gewaltsamen Verfolgung, die auf Grund der Theorie des Glaubenszwangs regelmässig organisiert ward, niemals zum Austrag kam, hat die neuere protestantische Forschung soviel festgestellt, dass alle jene sog. Sekten in vielen Punkten eine nahe Verwandtschaft mit der Glaubenslehre und den Einrichtungen der ersten christlichen Jahrhunderte zeigen.

Diese Erscheinung erklärt man sich indessen daraus, dass die jeweiligen Stifter der Sekten ihre Kenntnis der alten Zustände aus den in der römischen Kirche fortgepflanzten h. Schriften geschöpft und dasjenige, was sie dort als Eigentümlichkeit der apostolischen Zeiten kennen gelernt hatten, bei der Gründung ihrer Sekten verwertet und zur Anwendung gebracht haben. Die dieser Auffassung widersprechende Überlieferung der Gemeinden selbst wird zurückgewiesen und als Erfindung bezeichnet... Diese Ansicht der gelehrten Theologen, so bestimmt sie auch in den kirchengeschichtlichen Werken auftritt, besitzt einstweilen lediglich den Charakter einer Hypothese.

Nun ist aber doch nicht einzusehen, weshalb man, so lange der erwähnte Beweis fehlt, der Tradition der Gemeinden jeden Wert abspricht. Gilt es doch sonst in geschichtlichen Fragen als Grundsatz, dass da, wo bestimmte schriftliche Überlieferungen fehlen, die mündliche Tradition sorgfältig geprüft werden muss. Gewiss ist bei solcher Prüfung besondere Vorsicht notwendig und es ist vor allem festzustellen, ob die Tradition durch alle Jahrhunderte und bei allen Zweigen und in allen Ländern sich in gleicher Weise findet oder nicht. Wenn dies aber der Fall ist — und es ist hier in der That der Fall —, so fällt demjenigen, der die Richtigkeit einer so einstimmigen und gut beglaubigten Überlieferung anzweifelt, zunächst die Aufgabe zu, Gründe für deren Unechtheit beizubringen.

Diejenigen, welche innerhalb der alten Gemeinden stehen,

haben von jeher gesagt, dass den Gelehrten, welche eine seit Jahrhunderten bestehende Überzeugung anfechten, die Last des Beweises zufalle. Dem Satz, dass die Sekten es seien, welche die geschichtlichen Urkunden für ihre Überlieferungen beibringen müssten, haben sie stets die andere Forderung entgegengestellt, dass man die Unrichtigkeit ihrer Tradition durch geschichtliche Dokumente beweisen solle. Auf diese Forderung ist man ihnen die Antwort schuldig geblieben.

So lange diese Antwort aber fehlt, muss die unparteiische Geschichtschreibung wenigstens die Möglichkeit einräumen, dass eine ununterbrochene Fortpflanzung der alten Gemeinden seit den ersten Jahrhunderten stattgefunden haben kann. Ich stelle mich in dem Streit zwischen den Mitgliedern der Gemeinden und ihren Gegnern einstweilen weder auf die eine, noch auf die andere Seite, aber die Möglichkeit dessen, was die Überlieferung sagt, halte ich für gegeben und zwar sind dabei für mich die nachstehenden Erwägungen von Wichtigkeit." (Folgen die Gründe.)

An diesen im Jahre 1887 veröffentlichten Anschauungen[1]) halte ich noch heute fest. Ich bin der Ansicht, dass diese Auffassungen durchaus massvoll sind. Gleichwohl fühlt sich Lüdemann ihnen gegenüber zu folgender Auslassung angeregt, die ich hier niedriger hängen muss: „Die Art", sagt er, „wie Keller der heutigen Wissenschaft jene Waldenser-Tradition von neuem darbietet, zeugt von so unglaublicher Naivität, dass man sich verwundert fragt, welcher Art wohl die psychischen Bedingungen sein mögen, unter deren Einwirkung ein ‚Historiker' dergleichen zu veröffentlichen kein Bedenken trägt." (S. 18.) Dem habe ich nichts hinzuzufügen.

---

Eben als ich im Begriff war, die in den obigen Ausführungen gegebene Abwehr in die Druckerei zu geben, werden mir mehrere nach Lüdemanns Schrift herausgegebene Besprechungen meiner Schriften zugeschickt, von denen ich wenigstens einige hier beantworten muss[2]).

---

[1]) Zur Geschichte der altevang. Gemeinden S. 26 f.

[2]) Ich bedauere lebhaft, dass es mir nicht mehr möglich war, auf die in der Revue critique vom 7. Juni 1897 Vol. XXXI. p. 445 (Paris, Leroux) enthaltene Besprechung näher einzugehen; sie kam zu spät in meine Hände.

Seit dem Jahre 1885 haben einige bis dahin wenig genannte jüngere Kirchenhistoriker im Zusammenhang mit der litterarischen Bewegung, die sich an das Erscheinen meines Buches über „Die Reformation und die älteren Reformparteien", Leipzig 1885, anschloss, das Glück gehabt, ihren Namen bekannt werden zu sehen, darunter besonders Hermann Haupt, damals Sekretär an der Universitäts-Bibliothek zu Würzburg. Das kam auf folgende Weise.

In meinem erwähnten Buche hatte ich auf Grund sehr merkwürdiger Thatsachen nachgewiesen, dass der sog. Tepler Codex (eine handschriftlich erhaltene Bibelübersetzung aus dem 14. Jahrh.), der die Grundlage aller gedruckten vorlutherischen deutschen Bibeln ist, aus den Kreisen der deutschen „Waldenser" stammen müsse. Einige Monate später erschien eine Schrift mit folgendem Titel:

Die deutsche Bibelübersetzung der mittelalterlichen Waldenser in dem Codex Teplensis und der ersten gedruckten deutschen Bibel nachgewiesen. Mit Beiträgen zur Kenntnis der romanischen Bibelübersetzung und Dogmengeschichte der Waldenser. Von Dr. Hermann Haupt, Sekretär der Universitäts-Bibliothek zu Würzburg. (Würzburg, Stahel 1885.)

Ich hätte erwarten dürfen, dass mein Urheberrecht gleich im Titel oder in der Vorrede kenntlich gemacht worden wäre; das geschah zwar nicht, aber Haupt erkannte doch wenigstens im Text meine Rechte an, die ja auch nach Lage der Sache unmöglich ganz mit Schweigen übergangen werden konnten. Indessen war wieder einige Monate später in zahlreichen Zeitschriften und Zeitungen zu lesen, dass durch Hermann Haupt in Würzburg eine Entdeckung gemacht worden sei, die allgemeine Aufmerksamkeit verdiene. Und kaum war ein Jahr ins Land gegangen, da hatten selbst wissenschaftliche Organe die Thatsache vergessen, dass der Entdecker der These nicht Haupt war[1]). Im Jahre 1886 hatte

[1]) Zum Beweise nehme ich auf folgende Zeitschriften und Bücher Bezug, deren Zahl sich leicht vermehren liesse. In The Academy vom 7. August 1886 (Nr. 744) erschien ein Aufsatz von K. Pearson: German translations of the Bible before Luther. Darin wird Haupt als erster Entdecker behandelt. — Im Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen, hrsg. von L. Herrig, behandelte Biltz die Frage und nennt Haupt den Entdecker und behandelt diejenigen Gründe als von Haupt gefundene Gründe, die ich zuerst als solche angeführt habe. — Ed. Reuss, Geschichte der h. Schriften N. T. 6. Aufl. 1887 S. 526,

Franz Jostes, der als klerikaler Schriftsteller gewiss von dem Verdacht einer Voreingenommenheit für meine Person und meine Anrechte frei ist, noch den Versuch gemacht, dieser Entwicklung der Frage Einhalt zu thun[1]). Allein es war vergebens. Der einzige, der in dieser Beziehung etwas thun konnte und thun musste, war Haupt; sobald er öffentlich widersprach, war der Spuk beseitigt. Aber was geschah? Seit dem Jahre 1889 hatte offenbar Haupt selbst den wahren Hergang der Sache vergessen; denn in der Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1889, S. 320, wo er die ganze Frage bespricht, redet er ausdrücklich nur von der „von ihm vertretenen These"; offenbar hatte er von der „von ihm vertretenen These Kellers" sprechen wollen. Inzwischen hatte er sich nämlich zwar nicht von der Hinfälligkeit der von ihm vertretenen „These", aber doch von der Wertlosigkeit meiner noch im Jahre 1885 mit Anerkennung erwähnten Schriften so völlig überzeugt, dass er sie auch dort totschwieg, wo er sie im Zusammenhang seiner Ausführungen unbedingt hätte erwähnen müssen[2]). Man kann nicht anders sagen, als dass das hier beobachtete Verfahren, wenn es ein beabsichtigtes war, sehr wirksam ineinandergriff: wenn die Wegdrängung meiner Schriften, wozu bei den vorhandenen hef-

---

nennt und behandelt Haupt als Autor. — Sam. Berger (Bulletin de la Soc. d'hist. Vaudoise, Heft 3, Dez. 1887) nennt die ganze Angelegenheit „l'hypothese de M. Haupt", ohne meine Priorität zu erwähnen. — In der Revue historique Vol. XXX, p. 164 f. und Vol. XXXII p. 184 ff. wird Haupt als Entdecker behandelt. — In dem bezüglichen Litteraturbericht der Romania von 1889 wird mein Name ganz verschwiegen.

[1]) Franz Jostes, Die Tepler Bibelübersetzung. Eine zweite Kritik. Münster (Westf.) 1886, S. 19. „Suum cuique" glaubt Jostes in Bezug auf meine Anrechte Haupt zurufen zu müssen.

[2]) In der Historischen Zeitschrift, hrsg. von Heinrich v. Sybel, N. F. Bd. 25 (1889) S. 39—68, veröffentlicht Haupt unter dem Titel: „Neue Beiträge zur Geschichte des mittelalterlichen Waldensertums" einen Bericht über die seit den siebziger Jahren auf diesem Felde erschienenen Arbeiten. Es werden darin auch ganz unbedeutende, kaum beachtenswerte Aufsätze neuerer Autoren genannt, auch werden von ihm seine eignen Schriften über den waldensischen Ursprung des Codex Teplensis ebenso wie die Sache selbst wiederholt citiert, aber mein Name und meine sämtlichen Arbeiten werden mit keiner Silbe erwähnt. — In Nr. 42 der Deutschen Litt.-Ztg. vom 16. Oktober 1886 findet sich ein vom Zaun gebrochener Ausfall Haupts wider das neueste Werk über „die Reformation und die älteren Reformparteien". Der Name des Verfassers wird verschwiegen.

tigen Gegnerschaften eine Zeit lang die beste Aussicht vorhanden war, gelang, so stand der litterarischen Ausnützung meiner Entdeckungen kein wesentliches Hindernis mehr im Wege.

Alsbald nach der Veröffentlichung meiner Hauptschriften erschien ein Buch von Karl Müller unter dem Titel: Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts (Gotha, Perthes 1886). Müller hatte zuerst im Jahre 1885 in der Zeitschrift für Kirchengesch. Bd. VII S. 489 ff. eine Polemik voll heftiger Ausfälle ohne Nennung seines Namens veröffentlicht. Diese polemische Thätigkeit setzte er dann in einer Besprechung der Theologischen Studien und Kritiken 1886 Heft 2 mit verstärktem Nachdruck fort. Das geschah, nachdem er schon im Jahre 1885 über die angebliche „Tendenz" meines Buches gesagt hatte, dass das Werk „nach einem festen Plan" gearbeitet sei, indem es beabsichtige, „die waldensische und täuferische Bewegung in die Freimaurerei auslaufen zu lassen"[1]). Man kann sich nun mein Erstaunen denken, als mir in der erwähnten grösseren Arbeit K. Müllers über die Waldenser genau wie bei Haupt völliges Totschweigen meiner Forschungen, gleichzeitig aber die folgenden Resultate der Müllerschen Wissenschaft entgegentraten.

Eines der wichtigsten Ergebnisse meiner Studien ist für mich stets die in meinen Schriften enthaltene Klarstellung der Thatsache gewesen, dass in den „Ketzergemeinden" des 12. bis 16. Jahrhunderts jene Wanderprediger und Apostel, wie sie die „Lehre der zwölf Apostel" noch im 2. Jahrhundert kennt, als besonderer Stand von Geistlichen nachweisbar sind und dass die Geschichte der Ketzer-Namen, welche das Wesen dieser Parteien bisher vielfach verdunkelt haben, von hier aus neues und überraschendes Licht erhält. Ich habe in meinem grösseren Werke über die Reformation und die älteren Reformparteien (1885) hierüber sehr eingehend gehandelt[2]) und nachgewiesen, dass

---

[1]) Ich habe die letztere Behauptung im Jahre 1886 als eine unwahre Insinuation bezeichnet und öffentlich erklärt, dass ich ganz ohne Absicht, lediglich im Verfolg anderweiter Studien, zu der Überzeugung der von mir aufgezeigten geschichtlichen Zusammenhänge zwischen den altchristlichen Ideen der älteren Brüderschaften mit den Logen gekommen bin. Keller, Die Waldenser. Leipzig, S. Hirzel 1886, S. 15.

[2]) S. Keller, Die Reformation. Register s. v. Apostel.

die Namen „Arme von Lyon“ (auch schlechtweg Pauperes), „Lombardische Arme“, „Waldenser“ u. s. w. ihre Geschichte haben und dass die Mehrzahl der diesen „Ketzern“ von der Streittheologie beigelegten Namen von den Eigentümlichkeiten der Apostel oder Wanderprediger hergenommen ist, die ich als ein besonderes Collegium von Geistlichen nachwies; namentlich haben die Namen Arme, Gute Leute, Winkeler, Gottesfreunde u. s. w. nicht die Gemeinden, sondern nur einen gewissen Stand von Geistlichen bezeichnet[1]).

Von der somit gewonnenen Unterlage aus ergaben sich dann eine Reihe von neuen Gesichtspunkten für die Klarstellung geschichtlicher Zusammenhänge, die bisher im Dunkeln lagen. Insbesondere eröffneten sich für die Entstehungsgeschichte der Bettelorden, in erster Linie der Pauperes minores (Minoriten) und der Stiftung des h. Franz von Assisi ganz neue Ausblicke, über die bisher in keinem geschichtlichen Werke auch nur die leiseste Andeutung zu finden war. Im Anschluss an meine Wahrnehmungen schrieb ich im Jahre 1885 (Die Reformation S. 21) die Beobachtung nieder, dass ich einen „inneren Zusammenhang“ zwischen dem Waldensertum und den Franziskanern insofern für erweisbar halte, als „dieses aus den Anregungen des ersteren erwachsen sei“.

Angesichts dieser Umstände und Thatsachen war es nun zunächst sehr erfreulich für mich, in dem Werke Müllers: Die Waldenser u. s. w. (erschienen im Oktober 1886) auf S. 11 ff. einen Abschnitt zu finden, der die Überschrift trägt: „Die Bedeutung des Namens «Waldenser», «Arme von Lyon», «lombardische Arme» u. s. w.“. Ich hatte gehofft, darin unter Hinweis auf meine Forschungen eine Ergänzung und Erweiterung meiner Beobachtungen zu finden; aber darin sah ich mich getäuscht. In dem Abschnitt werden meine Arbeiten ebensowenig wie in den übrigen Abschnitten namhaft gemacht, dagegen finden sich darin wörtlich folgende Stellen:

„Soviel ich sehe, versteht man heutigen Tags unter Waldensern immer kurzweg die einzelnen Gläubigen oder Gemeinden, die aus der Arbeit der apostolischen Prediger hervorgegangen sind, beziehungsweise wenigstens diese Gläubigen und Gemeinden zusammen mit ihren Predigern.

---

[1]) Die Nachweise s. bei Keller, Die Reformation (Register s. v. Apostel, Arme, Pauperes etc.), ferner Keller, Die Waldenser 1886 u. s. w.

Ich untersuche daher hier den mittelalterlichen Gebrauch der Namen, welche die Sekte führt und stelle als das Ergebnis voran: vom 12. bis zum 14. Jahrhundert und teilweise noch länger verstehen alle ausserdeutschen Quellen, die eine genauere Kenntnis verraten, unter Waldensern, Armen u. s. w. nicht etwaige Gemeinden oder deren Mitglieder, sondern die apostolischen Wanderprediger, die von den kirchlichen Häresiologen und Inquisitoren so genannten Perfecti."

Man kann in der That Müller zu diesem „von ihm erzielten" Ergebnis beglückwünschen; dasselbe ist für die Klarstellung der dunklen Ketzergeschichte von der allergrössten Bedeutung und sichert dem Werke wie dem Verfasser in gleicher Weise den Anspruch auf die Anerkennung der Wissenschaft, wie Haupt sich dieselbe durch seine Waldenser-These erworben hat. Müller selbst kennzeichnet die Bedeutung dadurch, dass er den ganzen obigen Satz in Sperrschrift an die Spitze dieses Abschnittes gesetzt hat.

Aber es kommt noch besser. In einem „Anhang" findet sich bei Müller (S. 65 ff.) ein Abschnitt, welcher den Titel führt: „Franziskus von Assisi, Dominikus und die Waldenser".

Darin wird zunächst (immer unter Verschweigung meines Namens) hervorgehoben, dass Müller schon in den früheren Abschnitten dieses seines Buches „auf die ausserordentlich nahen Berührungspunkte zwischen den Anfängen der waldensischen und franziskanischen Bewegung aufmerksam gemacht habe". Diese Sache musste für Müller, wie er auch einräumt, deshalb von Interesse sein, weil er im Jahre 1885 ein besonderes Werk über „die Anfänge des Minoritenordens" geschrieben hatte, in dem diese Verwandtschaft doch naturgemäss, wenn sie ihm bekannt war, einen Kernpunkt der Untersuchung hätte bilden müssen. Indessen findet sich darüber in dem Buch von 1885 keinerlei Andeutung und Müller erklärt dies (die Waldenser S. 65) mit den Worten, dass er sich „mit der Möglichkeit eines Zusammenhangs der beiden Erscheinungen" damals „gar nicht weiter beschäftigt habe", weil „es abzuweisen sei, dass der Heilige von Assisi die Waldenser etwa nur nachgeahmt habe". Von einer „blossen Nachahmung", die Müller abweist, hatte, so viel mir bekannt, früher nie jemand gesprochen. Und nun fährt er fort: „Dennoch möchte an einem andern Punkt in der Entwicklung der franziskanischen Bewegung eine Linie aufzufinden sein, die von den

Waldensern her führt[1]) und die ich in obiger Schrift nicht in der gebührenden Weise aufgedeckt habe." Diese Linie hat Müller angeblich in der Organisation der Pauperes catholici entdeckt, die das Zwischenglied zwischen den „Pauperes" der Waldenser und den Paupers Minores bilden! (S. 66.) Die Sache ist richtig, unwahr ist nur, dass Müller sie „aufgedeckt" hat. Müller hatte mein Buch nach Ausweis seiner Besprechungen eingehend durchgenommen, am eingehendsten natürlich diejenigen Stellen, die seine eignen Studien über die Minoriten berührten. Es wäre nur sehr ehrenwert gewesen, wenn Müller mein früheres Anrecht anerkannt hätte. Aber was geschieht? Er verschweigt auch hier meine Hinweise und meinen Namen gänzlich und behauptet, dass er diese „Entdeckung" gemacht habe.

Nach diesen Erfahrungen kann mir niemand verdenken, wenn ich seitdem Müller wie Haupt mit schweigender Verachtung behandelt habe. Ich glaubte um so mehr, dass dies von mir schon vor Jahren öffentlich festgenagelte Verfahren[2]) genügen werde, die wissenschaftliche Welt über die hier mitspielenden Dinge aufzuklären, als inzwischen auch die sonstige Forschungsweise dieser Gelehrten von anderen sehr zuständigen Forschern hinreichend gekennzeichnet worden war[3]).

Von K. Müller ist mir in der Zwischenzeit weder eine Erklärung in Sachen der von mir behaupteten unberechtigten Ausnutzung meiner Forschungsergebnisse, noch ein weiterer litterarischer Angriff wider meine Schriften bekannt geworden. Wir sind also miteinander einstweilen fertig.

Anders dagegen Haupt. Haupts Name erschien alsbald als der eines regelmässigen Mitarbeiters an lutherischen Kirchenzeitungen und nach einigen Jahren ward er, obwohl Katholik, auch zum Mitarbeiter an der Realencyklopädie für prot. Theologie

[1]) Von mir gesperrt.

[2]) Keller, Joh. v. Staupitz. Lpz. 1888, S. 84 u. S. 298.

[3]) In Bezug auf den Wert von K. Müllers Waldenser-Forschungen verweise ich auf die Kritik, welche Wilh. Preger (der doch gewiss von konfessionellen Leidenschaften gegenüber Müller nicht beeinflusst worden ist) in den Abhandlungen der K. bair. Akademie der Wissenschaften (III. Kl. Bd. XVIII. 1. Abthl.) im Jahre 1887 veröffentlicht hat, und Herm. Haupts Forschungsweise hat Franz Jostes so treffend charakterisiert, dass ich dem nichts hinzuzufügen habe. (Jostes, Die Tepler Bibelübersetzung. Eine zweite Kritik. Münster 1886, S. 5 ff.)

und Kirche auserwählt. Da er hier wie dort die Artikel übernahm, welche die „Ketzergeschichte“ berühren, so erhielt er Gelegenheit, seinen Ansichten an wirksamen Stellen Geltung zu verschaffen. Wie sehr er dies bei passender Gelegenheit im Sinne römisch-katholischer Geschichtsbetrachtung that, das haben wir früher an einem bezeichnenden Beispiel dargethan [1]).

In der Deutschen Litteraturzeitung vom 17. April d. J. (Nr. 15) veröffentlicht Haupt neuerdings eine ausführlichere Besprechung meiner neuesten Arbeit über die „Reformation und die Ketzerschulen“ [2]), die mich trotz meines Widerwillens zu einer Entgegnung zwingt. Der leidenschaftliche Ton, der auch hier, nur in anderer Art wie bei Lüdemann, angeschlagen wird, ist ja an sich einem Schriftsteller zu verzeihen, der sich gezwungen sieht, etwa zum zehnten Male der Welt zu versichern, dass meine Schriften lediglich ein „Wust von Irrtümern“ und deshalb „wertlos“ seien und dann doch gestehen muss, dass die in diesen Schriften vertretenen Auffassungen mehr und mehr um sich greifen und Schule zu machen beginnen.

Den Zweck meiner in Rede stehenden Schrift über die Ketzerschulen habe ich in der Vorrede bestimmt ausgesprochen. Es kam mir, wie ich dort wörtlich sage, darauf an, neues Material zum Beweise für die von mir behauptete Thatsache beizubringen, dass zwischen den religiösen Kämpfen des 16. Jahrhunderts und den früheren Religionskämpfen ein weit engerer geschichtlicher Zusammenhang vorhanden ist, als diejenigen annehmen, welche glauben, dass erst mit und durch Luther das Licht des Evangeliums in die Welt gekommen ist und dass zwischen den ursprünglichen Grundsätzen des evangelischen Glaubens, wie sie Luther und Zwingli bis etwa 1524 vertreten haben und den Anschauungen jener älteren Evangelischen eine nahe innere Verwandtschaft und nahe historische Zusammenhänge obwalten. Insbesondere hat, wie ich nachweise [3]), Zwingli ursprünglich nahe persönliche Beziehungen zu den sog. Ketzerschulen besessen und späterhin sind

---

[1]) Monatshefte der C.G. 1896 S. 247.

[2]) Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft. Jahrg. IV. Stück 1 u. 2. Berlin R. Gaertner (Hermann Heyfelder) 1897, IV u. 61 S. 8°. M. 1,50.

[3]) Keller a. O. S. 25.

sehr viele sog. Reformierte auf den Wegen der älteren evangelischen Opposition gegangen [1]).

Für die Annahme dieses Zusammenhangs, für welche sich (nebenbei bemerkt) neuerdings immer zahlreichere und gewichtigere Stimmen erheben [2]), hatte sich früher auch Haupt ausdrücklich ausgesprochen und in Sybels Histor. Zeitschrift (N. F. Bd. XIX, 1886 S. 483) u. A. wörtlich gesagt: „Für Kellers Annahme eines Zusammenhangs zwischen dem Waldensertum und den Wiedertäufern, den auch wir nicht in Abrede stellen, hätte sich noch manches wichtige Argument beibringen lassen."

---

[1]) In der Behauptung der Lutheraner (darunter neuerdings besonders A. Ritschls und seiner Schule), dass das Wirken Zwinglis und die Anschauungen der Reformierten ihr Vorbild nicht in der Reformation Luthers, sondern „in mittelalterlichen Reformunternehmungen" besitzen (s. u. A. A. Harnack, Dogmengeschichte Bd. III[2] S. 144, 469, 760 und K. Müller, Vorträge der theol. Konferenz zu Giessen. Giessen 1887, S. 51), liegt etwas wahres, wenn diese geschichtlichen Zusammenhänge damit angedeutet werden sollen. Aug. Baur, Zwinglis Theologie II, 56, erklärt das Bekenntnis Zwinglis (Werke II, 1 S. 245), wonach auch er anfangs glaubte, dass man die Erwachsenen taufen müsse, für wahr und ehrlich. „Der Vorwurf der Täufer gegen Zwingli, er habe seine Lehre gewechselt, war auf jeden Fall nicht ohne Begründung." Baur meint aber, Grebel u. A. seien Schüler Zwinglis, weil sie seine Zuhörer gewesen. Das Verhältnis ist offenbar umgekehrt gewesen.

[2]) Fr. v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation. Berlin, G. Grotesche Verlagsbuchhandlung 1890, S. 697 sagt: „Ein Zusammenhang der Wiedertäufer mit den älteren in Deutschland eingebürgerten Ketzereien, vor allem mit Hussiten und Waldensern, lässt sich kaum von der Hand weisen, während ihre enge Verwandtschaft mit der Mystik ganz offen zu Tage liegt." Selbst Lüdemann macht inbetreff der geschichtlichen Zusammenhänge einige erhebliche Zugeständnisse. „Der Anabaptismus bedeutet", sagt Lüdemann (Reformation und Täufertum, S. 34), „ein Wiedererwachen jener Tendenzen und Stimmungen, wie sie sich seit Jahrhunderten schon je und je bei gegebener, besonders provozierender Gelegenheit der katholischen Weltkirche gegenüber geltend gemacht hatten. Zahlreiche Kreise waren, trotz der vielen Verfolgungen (bei Beginn der Reformation), noch übrig, in denen diese Stimmungen und Überzeugungen lebendig geblieben waren." Nach Lüdemann (S. 32) haben sich jedesmal, wenn die Entartung von Klerus und Volk greller hervortrat, „rigoristisch gesinnte Parteien" gebildet. „Nichts anderes als der Geist dieses Rigorismus ist es, der, wie im Altertum den Montanismus, Novatianismus, Donatismus, so im Mittelalter die grosse Reihe der Ketzer hervorgerufen hat, wie sie uns als Katharer, Albigenser, Humiliaten, Arnoldisten, Arme von Lyon oder Wal-

Angesichts dieses Umstandes und der Thatsache, dass meine reformationsgeschichtlichen Arbeiten vornehmlich der Klarstellung dieser These (wie männiglich bekannt) gewidmet sind, ist es doch einigermassen befremdlich, dass Haupt jetzt rundweg erklärt, die in meinen Schriften niedergelegte Überzeugung sei „eine durchaus unhaltbare Auffassung" und dass das Ergebnis der von ihm nach seiner Angabe vorgenommenen Nachprüfung „ein durchaus negatives sei". In den Jahren, in welchen er zur Mitarbeiterschaft bei litterarischen Unternehmungen emporstieg, deren überwiegend konfessionell-lutherischer Charakter bekannt ist[1]), hat sich also in dieser Beziehung eine Umbildung seiner bezüglichen Überzeugungen vollzogen.

Es wundert mich nicht, wenn, nachdem ähnliches so und so viel mal fälschlich behauptet worden ist, auch Haupt als eine der von mir angeblich vertretenen Ansichten den Satz hinstellt, dass das „Täufertum" keineswegs dem 16. Jahrhundert seine Entstehung verdanke, sondern eine Fortsetzung der ersten Christengemeinden sei. Ich verweise in dieser Beziehung auf den oben gegebenen Auszug aus meinem Berliner Vortrag vom Jahre 1887 und bemerke noch, dass ich in meiner Reformation S. 17 wörtlich sage: „Der Ursprung der Brüder (d. h. der Waldenser des 12. Jahrh.) liegt einstweilen im Dunkeln; es ist der Wissenschaft noch nicht gelungen, ihn aufzuhellen." Wo habe ich gesagt, dass das „Täufertum" nicht im 16. Jahrhundert

denser, Beghinen und Begharden etc. bekannt sind." Also diese „Rigoristen" — wir nennen sie altevangelische Gemeinden — waren bei Beginn der Reformation noch vorhanden und „der Anabaptismus bedeutet ihr Wiedererwachen". Dieses Zugeständnis wiederholt L. am Schluss seiner bezüglichen Ausführungen (S. 80) nochmals, indem er einräumt, es sei auf Grund meiner Untersuchungen überwiegend wahrscheinlich geworden, „dass der Anabaptismus nicht jene wurzellose, plötzlich aus der Reformationsbewegung selbst aufschiessende Erscheinung war, für die man sie bis dahin meist gehalten". Von älteren Kennern der mittelalterlichen Sekten will ich hier noch T. W. Röhrich nennen. Dieser sagt (Ztsch. f. d. hist. Theol. 1860 S. 2): „Die so scharf auftretenden Sekten des Reformationszeitalters hatten ihren historischen Grund in den früheren Parteien der Gottesfreunde, der Brüder des freien Lebens, der Winkeler."

[1]) In Bezug auf die Realencyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche bemerkt H. Holtzmann: „Das konfessionelle Luthertum hat überhaupt seine Hand zu sehr im Spiele" (Deutsche Litt.-Zeitung vom 24. April 1897, Sp. 604).

entstanden sei? und wo, dass die „Täufer" von den ersten Christengemeinden abstammen? Gesagt habe ich lediglich, dass beide, „Täufer" und „Waldenser", in altchristlichen Vorbildern ihre Glaubensnorm erkannten und unter sich die Tradition uralter Zusammenhänge besassen.

Haupt fühlt sich gedrungen, zu erklären, dass meine wissenschaftlichen Ansichten — es handelt sich wohlgemerkt lediglich um historische Auffassungen — „der Ausfluss einer mit Leidenschaft ergriffenen religiösen Überzeugung seien". Natürlich, wenn dies richtig ist — die Auffassungen Anderer sind selbstverständlich ganz unabhängig von religiösen Ansichten — so liegt die „Tendenz" meiner Arbeiten auf der Hand.

Soviel im allgemeinen. Ich will nun zur Kennzeichnung der Methode, mit der meine angebliche Unmethode bekämpft wird, einige Proben aus der Besprechung anführen. Haupt sagt in der D. Litt.-Zeitung wörtlich:

„S. 15 ff. (der Kellerschen Schrift) wird die Geschichte des Augsburger Aufstandes von 1524 besprochen, der die Hinrichtung der Weber Kager und Speiser zur Folge hatte. Dass beide der Anzettelung von politischen Umsturzbestrebungen überführt waren, bei denen das religiöse Moment kaum eine Rolle spielte, ist durch die auf reiches Akten-Material sich gründende Untersuchung Vogts ausser Zweifel gestellt; gleichwohl genügt für Keller eine in jeder Hinsicht verdächtige Angabe des tendenziösen und um die Mitte des 17. Jahrhunderts aus den trübsten Quellen geschöpften täuferischen Märtyrerspiegels von T. von Bracht, um jene Demagogen zu Bischöfen und Ältesten der waldensischen Gemeinde in Augsburg zu stempeln." [1])

Soviel Sätze, soviel falsche Angaben! Angaben, die deshalb einen sehr hässlichen Beigeschmack haben, weil sie die (wie ich hoffe unbeabsichtigte) Wirkung der oben erwähnten Kampfweise der Historisch-politischen Blätter haben müssen. Wie kann, fragen die Historisch-politischen Blätter, ein „preussischer Staats-Archivar" sich solcher Leute (oder wie Haupt sagt, solcher Demagogen) annehmen? Das ist ganz unbegreiflich angesichts der angeblich auf Grund der Akten erwiesenen Thatsache, dass sie des „politischen Umsturzes" überführt waren.

Es ist der Mühe wert, Haupt an dieser Stelle einmal festzuhalten, weniger um der geschichtlichen Wichtigkeit der in Rede stehenden Ereignisse willen, als zur Kennzeichnung des Verfahrens,

[1]) Die gesperrten Worte sind von mir gesperrt worden.

das sich als echte Wissenschaft brüstet und auf die „kritiklose Unwissenschaftlichkeit“ des Gegners hoffärtig herabsieht.

Die geschichtlichen Thatsachen, um die es sich handelt, sind folgende: Im Jahre 1524 predigte zu Augsburg ein Franziskaner Joh. Schilling im Sinne der Evangelischen. Zu Anfang August wurde er gezwungen, sich aus der Stadt zu entfernen; seine Anhänger veranstalteten am 6. August eine unbewaffnete Demonstration vor dem Rathaus und liessen durch einen erwählten Sprecher den Rat, den man für den Anstifter der Entfernung hielt, um die Rückberufung Schillings bitten. Der Rat, der sich beunruhigt fühlte, gab seine Zustimmung und versprach den Bittstellern Straflosigkeit. Alsbald aber wurden vom Rat Reisige und Geschütze beschafft, und am 13. September wurden eine grosse Anzahl Personen, die an dem Auflauf beteiligt waren, wegen Aufruhrs ins Gefängnis geworfen. Von diesen wurden einige gemartert, andere mit Ruten gepeitscht und schliesslich zwei Weber, Hans Kag und Hans Speiser oder (wie eine andere Quelle ihn nennt) Hans Pfoster heimlich als Aufrührer hingerichtet. Sie sollten mit ihren Anhängern heimliche Versammlungen gehalten und Speiser sollte durch die Berufung auf die Hussiten und durch andere aufrührerische Reden und Gotteslästerungen den Rat zu dieser Massregel gezwungen haben[1]).

Es handelt sich nun um die Frage, ob die Hinrichtungen in Wirklichkeit um Aufruhrs willen oder behufs Niederhaltung der religiösen Bewegung erfolgt sind.

---

[1]) Stengel, Abt von Auhausen, giebt in seinem Commentarius rerum Aug. Vind. p. 264 folgenden Bericht (hier nach Vogt S. 30): „Ibidem (d. h. zu Augsburg) Joannes Schillingius, lector in monasterio Franciscanorum Lutheranas conciones habere exorsus, a senatu dimittebatur; sed precibus populi jamjam seditionem molentis revocabatur. Itaque rursus docebat, sed usque ad mensem Novembrem tantum, tum enim populo valedixit et urbe abiit: in cujus locum suffectus est Michael Cellarius. De Schillingio F. Clemens Sender supra jam citatus haec habet: «Is Lutheri et Wiclephi cestro jam antea inescatus eodem anno in festo corporis Christi in despectum sacrosancti et tremendae eucharistiae sacramenti coenam in solario supra tectum erecto, vulgo auff der Altana ob der Krommer Zunfthaus cum novem aliis suae sortis civibus instituit, in qua malo haud dubie genio raphans in modum hostiarum dissecto Christi domini coenam per ludibrium praesentibus dispensavit etc.»“ — Auch an dieser Stelle wird auf den Einfluss der älteren religiösen Opposition in Augsburg hingewiesen, und auch hier sind es die Zunftstuben, wo der Sitz derselben ist.

Allerdings, die von Wilhelm Vogt benutzten Rats-Akten[1]) erklären die vom Rat heimlich hingerichteten Männer für Aufrührer. Diese Aussage wird sogar noch von Clemens Sender bestätigt: schade nur, dass der Rat „fest an den Pfaffen hing" und Sender als fanatischer Gegner der „Ketzer" bekannt ist[2]).

Es ist doch bezeichnend, dass selbst Vogt, der sonst Alles, was der Rat und seine Helfershelfer sagen, für unantastbar hält, das Verhalten desselben in Sachen des evangelisch-lutherischen Predigers Joh. Schilling für verlogen erklärt. Denn die Entfernung des letzteren aus Augsburg hatte nach Vogt der Magistrat veranlasst; öffentlich aber liess er erklären, dass nicht er, sondern der Ordensprovinzial Schillings Entfernung befohlen habe (S. 3 f.)[3]). Auch spricht Vogt die Vermutung aus, dass nicht die dem Schilling vom Rat vorgeworfene Anreizung zum Aufruhr und sein sonstiges Verhalten, sondern dessen evangelische Predigten die wahre Ursache der Entfernung waren; ja, diese Vermutung würde sich nach Vogt „zur Gewissheit steigern", wenn nicht in dem „öffiziellen Protokoll" des Rats gegen diese Annahme Einspruch geschähe (S. 3).

Wir finden dies Vertrauen zu den Erklärungen eines Magistrats sehr naiv, der nach Vogts eigenen Angaben der Unwahrheit überführt ist, der am 6. August allen denen, die am Auflauf vor dem Rathaus beteiligt waren, feierlich Straflosigkeit verspricht, alsdann, nachdem die Gefahr vorüber ist, Geschütz und Reisige beschafft und nach Vollendung seiner Rüstungen eine grosse Anzahl der damals Beteiligten als Aufrührer verhaften lässt und dann die falsche Erklärung nicht scheut, dies geschehe nicht

---

[1]) Wilhelm Vogt (damals Lehrer in Augsburg), Joh. Schilling, der Barfüssermönch und der Aufstand in Augsburg im Jahre 1524 (Zeitschrift des Histor. Vereins für Schwaben und Neuburg, 6. Jahrg. (1879) S. 1—32.

[2]) Es ist zu wenig, wenn Vogt über den bezüglichen Bericht des Clemens Sender sagt, dass man seiner Darstellung eine „gewisse Animosität" anfühle (S. 24). — Jedenfalls ist sicher, dass die Jesuiten in der Historica relatio de ortu et progressu heresum in Germania, praesertim vero Augustae Vindelicorum. Ingolstadt 1654 bei der Schilderung dieser Dinge den Bericht des Clemens Sender einfach geschreiben haben.

[3]) Die öffentliche Erklärung des Rats bei Vogt a. O. Beilagen S. 20 f. Die falsche Erklärung abzugeben liess sich Peutinger bereit finden.

wegen des Auflaufs[1]), während alle Welt überzeugt war und die Chronisten es ausdrücklich berichten[2]), dass es doch deswegen geschehen sei. Thatsächlich hat keine andere „gewaltthätige Handlung" als die unbewaffneten Ansammlungen vor dem Rathaus stattgefunden. Wer zuerst an die Gewalt appellierte, das waren nicht die Hingerichteten, sondern der Rat, der sofort rüstete und zu den Waffen griff[3]).

Diejenigen Gelehrten, welche sich über den Gebrauch des Wortes „Aufruhr" zur Niederwerfung religiöser Gegner in den Kämpfen des 16. und 17. Jahrhunderts ein Urteil zu bilden wünschen, verweise ich auf die Kämpfe der Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein. Die Anklage des Aufruhrs ist in den Händen der Hierarchie überall dort ein Kampfmittel gebräuchlichster Art gegen die „Ketzer", wo die religiöse Aufregung der Menge es unthunlich macht, es offen auszusprechen, dass es sich um Glaubens-Verfolgungen handelt.

Selbst Vogt erklärt die „dunklen Gerüchte", die sich wider Schilling erhoben und ihn „aufrührerischer Tendenzen" beschuldigten, nicht für erwiesen (S. 17). Dagegen wird bei den über die hingerichteten Weber verbreiteten Anklagen und Gerüchten eine solche Einschränkung von ihm nicht gemacht, obwohl er selbst berichtet, dass „die Masse", d. h. die Bürgerschaft von Augsburg glaubte, den Verurteilten sei Unrecht geschehen und laut der Ansicht Ausdruck gab, dass sie „ermordet seien um der Wahrheit wegen" (Vogt S. 16).

Da ich nun der Ansicht war und bin, dass eine wissen-

---

[1]) Siehe die Erklärung bei Vogt a. O. S. 18. — Das uns erhaltene Konzept, das Vogt abdruckt, enthält lediglich die Verwahrung gegen die Unterstellung des Treubruchs; ein anderes Konzept giebt dann auch angebliche Gründe der Verhaftungen an.

[2]) Die Augsburger Chronik bei Vogt a. O. S. 25 bemerkt ausdrücklich, dass die Hinrichtungen „des Auflaufs wegen" erfolgt seien. Ebenso die Chronik bei Vogt S. 30.

[3]) Über die starken heimlichen Rüstungen des Magistrats nach dem 6. Aug. s. den Bericht bei Vogt S. 27. — Ebenda steht, dass der „Mehrertheil der Gemein" alsbald wegen des Auflaufs in aller Form Abbitte that und ausdrücklich Gehorsam versprach. Man habe durchaus keine Gewalt üben wollen. Noch am 12. August, nach Verkündung des neuen Ratserlasses, liessen sämtliche Zünfte die Erklärung ihres Gehorsams förmlich erneuern.

schaftliche und kritische Methode sich niemals und am wenigsten in diesen leidenschaftlichen Kämpfen auf die Aussagen einer Partei allein stützen soll, so sah ich mich nach anderweiten Quellen um. Bei diesen Bemühungen fand ich in erster Linie den Bericht eines dritten, an der Sache nicht beteiligten Zeitgenossen, nämlich die Aufzeichnungen des Chronisten Wilhelm Rem, und dieser war es, auf den ich mich in meiner Schrift vornehmlich gestützt und berufen habe. Wie mag es wohl kommen, dass Haupt das Vorhandensein dieser Quelle und meine Bezugnahme darauf vollständig verschweigt?

Wir besitzen im 5. Band der Augsburger Chroniken die „Cronica newer geschichten", welche der Augsburger Patrizier Wilhelm Rem (1462—1529), ein Vetter des bekannten Lucas Rem, aufgezeichnet hat[1]). Rem war ein Mann von nüchternem, klaren und scharfen Urteil, der in seiner Vaterstadt ausgedehnte persönliche Beziehungen besass und über alle Vorgänge sich wohl unterrichtet zeigt, auch die handelnden Persönlichkeiten — man vergleiche das interessante Urteil über den Charakter Peutingers — vorzüglich kannte. Rem weiss sehr genau und spricht es aus, dass der Rat und die Wortführer desselben oft sehr „tendenziös" (um mit Haupt zu reden) handeln, und sein kritischer Sinn lässt sich durch Vorspiegelungen nicht bestechen. Nachdem der Rat die beiden Weber wegen Aufruhrs verurteilt und hingerichtet hatte, wäre die offene Bestreitung der Rechtsbeständigkeit dieses Urteils natürlich sehr gefährlich gewesen. Aber die wahre Ansicht Rems über die Sache geht doch deutlich aus dem nachfolgenden Bericht hervor[2]).

„Item a die 15. setember da lies ain ratt 2 webern die köpf abschlagen haimlich, dass man die sturmglogen nicht laut. Der erst hies der Speiser, der was gutt evangelisch und hatt ain gutt lob. als man in aus den eisen fuort für das Ratthauss, da fragt er, wau man in hinfieren welt, da sagt man im, man welt in richten. man rieft wider in aus, er solt glübd und aid nicht gehalten haben, das auch wider kaiserlich freihait wer. er sagt, ain ratt tett im unrecht und gewalt, darauff welt er sterben. er sagt, er miest von des gotzwortz wegen sterben und er welt auch gern sterben. er hatt gar ain gutt lob, wie er ain frum man war. also schlug man im den kopf auff dem platz ab.

---

[1]) Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis 16. Jahrhundert. Bd. 25 (Leipzig, S. Hirzel 1896), S. 1 ff.

[2]) A. a. O. S. 208.

· Darnach fuort man den Hans Kag auch herauff, dem schlug man den kopf auch ab auf dem platz. man ruft auch über in aus, wie über den andren. er sagt, man tett im unrecht. er was hart gemartert worden und er kond kaum reden. er was am samstag (6. August) auf dem Ratthaus gewesen; aber der Speiser, sagt man, der war am samstag nicht hie gewesen, aber da er komen was, da solt er gesagt haben, wer er hie gewesen, er welt sain tail auch geredt haben.

Aber man gab aus, sie wollten mitsampt irem anhang den leuten in die häuser sein geloffen, aber das selb kund ich nicht glauben."

Kann man es deutlicher aussprechen als es hier geschieht, dass der Chronist die Hingerichteten weder des Aufruhrs noch des angeblich von ihnen beabsichtigten Aufruhrs — denn sie wurden auch nach den Aussagen des Rats nur wegen aufrührerischer Reden und Absichten mit dem Tode bestraft — für schuldig hält?

Mit diesem Zeugnis aber habe ich mich nicht begnügt; ich habe noch eine andere Quelle hinzugezogen, die unabhängig von Rem über den Sachverhalt die gleichen, nur noch bestimmtere, Aussagen macht. Wenn ich als solche Quelle den sog. Märtyrerspiegel des Tilemann van Braght angeführt und benutzt habe, so ist das nicht ohne vorherige sorgfältige Prüfung seiner Zuverlässigkeit geschehen. Ich habe seit etwa zwanzig Jahren in eingehenden Studien Gelegenheit gehabt, mich mit den Quellen zur Täufergeschichte zu beschäftigen und habe dabei die Überzeugung gewonnen, dass die Chroniken der Täufer (von einzelnen Versehen abgesehen) für diesen Zeitabschnitt auf sehr alten und sehr zuverlässigen Nachrichten beruhen.

Thatsächlich haben sich denn auch diese Chroniken bisher bei allen Kennern dieser Dinge vollen Vertrauens erfreut, gleichviel ob sie katholisch, lutherisch oder täuferisch gesinnt waren. Kein neuerer Forscher hat sich eingehender und gewissenhafter — es lag ihm als Katholiken jede Voreingenommenheit fern — mit der Prüfung der Täufer-Chroniken beschäftigt als Dr. Joseph von Beck, der verdiente Herausgeber der „Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn von 1526 bis 1785" (Wien 1883), die grossenteils auf dieselben Quellen zurückgehen, die van Braght in seinem Werke benutzt hat. Ich habe die Erläuterungen und Zusätze sowie die Einleitung, die Beck auf Grund des reichen von ihm benutzten Aktenmaterials deutscher und österreichischer Archive zu den Chroniken giebt, genau durchgesehen: nicht an

einer einzigen Stelle hat er (soviel ich habe feststellen können) wesentliche Berichtigungen falscher Angaben oder gar tendenziöser Entstellungen zu verbessern gehabt. Die Wahrheitsliebe dieser Chronisten, deren Berichte für die hier in Frage kommenden Zeiten meist auf mündliche Aussagen der Beteiligten oder ihrer Freunde zurückgehen, ist bisher von keiner Seite her erschüttert oder angezweifelt worden.

Trotz Allem behauptet Hermann Haupt frisch und keck, ohne auch nur den Schatten eines Beweises für erforderlich zu erachten, der Märtyrer-Spiegel van Braghts sei ein „tendenziöses" Werk, das „in jeder Hinsicht verdächtige Angaben" enthalte und um die Mitte des 17. Jahrhunderts aus den „trübsten Quellen" geschöpft worden sei. Gegen diese Methode „wissenschaftlicher Kritik" kann allerdings keine andere Methode aufkommen. Wahrscheinlich ist es Haupts Aufmerksamkeit entgangen, dass man Verdächtigungen bisher unbescholtener Geschichtschreiber ehrenhafter Weise nicht ohne Beibringung genügender Beweise in die Welt setzen darf.

Haupt selbst hat die eben besprochenen Punkte dadurch als Hauptpunkte seiner gegen mich gerichteten Ausstellungen gekennzeichnet, dass er sie an die Spitze derselben gestellt hat; er hat offenbar geglaubt, mit diesem Angriff die stärkste Instanz gegen mich gewinnen zu können. Wie mag es nun erst mit den anderen Ausstellungen beschaffen sein, die er nicht in das Vordertreffen führt? Es kann hier nicht meine Absicht sein, die angefochtenen Punkte sämtlich nochmals durchzusprechen und die geschichtlichen Thatsachen, die Haupts Polemik verdunkelt, in der oben geübten Weise klar zu stellen; es wäre dazu eine umfassendere Untersuchung nötig, als sie im Rahmen dieser Arbeit gegeben werden kann, und ich glaube um so eher darauf verzichten zu sollen, weil ich die Absicht habe, die von Haupt angeschnittene Frage über das Verhältnis gewisser „Poeten" und „Grammatiker" oder (wie Haupt sagt) der Humanisten zu den „Ketzerschulen" einmal eingehender zu behandeln und die Haltlosigkeit der Hauptschen Angaben gründlich klarzustellen.

Aber eine kleine Probe dieser „wissenschaftlichen Methode" muss ich doch noch zum Schlusse hierhersetzen. Haupt sagt a.a.O.:

„Wenn von den katholischen Gegnern die Wiedertäufer, ebenso wie früher die Anhänger der verschiedensten mittelalterlichen Sekten als Gruben-

heimer, Pickarden u. s. w., ihre Zusammenkünfte mit den der Inquisition geläufigen Namen von Synagogen oder Schulen bezeichnet werden, so hält dies Keller ernsthaft für einen Hinweis auf den mittelalterlichen Ursprung des Täufertums."

Ich kann wiederum nur sagen: soviel Sätze, soviel Verdrehungen. Wer dies liest, muss annehmen, dass ich das „Täufertum" für ein Erzeugnis des Mittelalters und als solches für älter als die Reformation erklärt habe. Eine derartige Behauptung würde ich, wie oben bereits erwähnt, für ebenso lächerlich halten, wie etwa die Ansicht, dass die Mennoniten älter seien als Menno Simons oder die Waldenser älter als Waldus. Was ich behauptet und bewiesen habe, ist lediglich die Thatsache, dass der Stamm, an welchem die „Täufer" ein neuer Trieb sind, sehr alt und älter ist, als die Reformation, mit anderen Worten, dass die altevangelischen Gedanken, Grundsätze und Formen nicht als ein Erzeugnis des 16. Jahrhunderts gelten können.

Ferner habe ich nicht die blosse Anwendung mittelalterlicher Ketzernamen — es handelt sich dabei unter anderem auch um den Namen Spiritualen — auf die „Wiedertäufer" als „Hinweis" auf jene Thatsache betrachtet. Ich habe vielmehr nachgewiesen, dass dieselben Männer und Personen, die in den Gerichtsprotokollen und in anderen Quellen vor 1525 Spiritualen u. s. w. heissen, nach dem Aufkommen des von der Streittheologie erfundenen neuen Ketzernamens „Wiedertäufer" genannt werden, während diese Männer sich vorher wie nachher einfach Brüder und Christen und ihre Gemeinden eine Brüderschaft nannten. Wenn darin kein Hinweis auf geschichtliche Zusammenhänge liegt, der von der Streittheologie nach bekannten Methoden damals wie heute verdunkelt wird, dann weiss ich nicht, wo man kräftigere Hinweise finden will.

Ich will, um mich ganz deutlich auszudrücken, einige der von mir aufgeführten Beispiele hier wiederholen. Aus den uns erhaltenen Züricher Gerichtsakten geht hervor, das im Frühjahr 1522 eine Anzahl von Einheimischen und Auswärtigen, z. B. Claus Hottinger, Lorenz Hochrütiner, Hans Ockenfuss, Heinrich Aberli u. s. w. — es sind dieselben, in deren Kreis Ulrich Zwingli in den Fasten 1522 an einem Liebesmahle teilnahm — sich zu Andachten versammelten, und dass der „Leser" (Lektor) dieser Brüderschaft (wie sie sich nannten) Andreas auf der Stülzen war.

Im Volksmund nannte man die Andachten eine Ketzerschule, in den Protokollen des Gerichts hiessen die Mitglieder Spiritualen oder Spirituöser. Innerhalb dieses Kreises nun begann um die Wende des Jahres 1524/25 die Übung der Spättaufe und dieselben Männer und Personen werden nun in der Streittheologie „Wiedertäufer" genannt, während sie selbst ebenso die alten Namen beibehielten, wie das Volk den seinigen.

Aus den Quellen ergiebt sich ferner, dass diese Züricher Brüder auch in St. Gallen Brüder besassen und dass z. B. Lorenz Hochrütiner brüderlich in dem St. Galler Kreise verkehrte. Mitglieder dieser St. Galler Brüderschaft waren um 1523 unter anderem die Zunftmeister Mainradt Weniger und Gabriel Bilwiller, ferner Hans Ramsower, Ambrosius Schlumpf, Beda Miles Treier u. A. Die meisten waren Weber, sie versammelten sich im geheimen, zuerst in den Häusern der Genossen, später, als beim Ausbruch der grossen religiösen Bewegung die Gefahr des Bekanntwerdens minder gross wurde, im Zunfthaus der Weber und dann sogar an öffentlichen Orten. Dieselben Männer nun, die um 1523 im Geruch der „Ketzerei" standen, erscheinen nach 1525 als Mitglieder einer Brüderschaft, welche die Gegner Wiedertäufer nannten.

Das Amt des Lesers in dieser Brüderschaft übernahm seit Neujahr 1524 der damals 22jährige Joh. Kessler, der bis dahin in Wittenberg studiert hatte und der ganz zutreffend in seiner „Sabbatha" uns berichtet, dass die religiöse Bewegung, die bald nicht mehr zwischen vier Wänden im geheimen sich fortpflanzte, sondern auf dem Markt und in den Kirchen ausbrach, durch Luthers Auftreten veranlasst worden war. Dass aber die Brüderschaft, die den Kessler anstellte, durch Luther evangelisch geworden war, sagt Kessler nicht und konnte es nicht sagen, weil die von ihm vorgetragenen lutherischen Anschauungen schon nach wenigen Monaten zum Bruch mit der Brüderschaft führten und den Kessler zur Niederlegung seiner Amtes veranlassten[1]).

[1]) Ein kleiner Zug des Kesslerschen Berichts wirft auf den inneren Gegensatz, der zwischen den Anschauungen der Brüderschaft und den „neuen Evangelischen" frühzeitig bestand, ein sehr bezeichnendes Licht. Die Brüder wünschten, dass Kessler mit der Erklärung des ersten Kapitels des Johannes-Evangeliums beginnen möge, Kessler dagegen hielt es für richtig, die Auslegung des Briefes Pauli an die Römer zunächst vorzu-

Aus Lorenz Hochrütiners[1]) Äusserungen kennen wir den Sachverlauf genau. In der That trat schon 1524 der Gegensatz der St. Galler Brüderschaft zu Luther scharf und bestimmt hervor.

Ich habe ferner darauf hingewiesen, dass in den Täufer-Prozessen des 16. Jahrhunderts dieselben Familiennamen zahlreich wiederkehren, deren Träger zwei oder drei Generationen vorher in den Inquisitions-Prozessen als „Waldenser" genannt werden. Wie mag es kommen, dass Haupt diese von mir betonten Thatsachen ebenso wie viele andere unterdrückt und verschweigt?

Ich kann auch hier nur wiederholen, was ich früher gegenüber der Lüdemannschen Kritik gesagt habe: wenn diese Methode, wie meine Kritiker rühmen, die wissenschaftliche ist, dann verzichte ich mit Vergnügen darauf, mich zu den Vertretern solcher Wissenschaft zu zählen.

Zum Schlusse will ich noch eins bemerken. Ich habe oft bei diesen Erörterungen das Gefühl, dass es vielen Historikern in diesen Dingen geht, wie Kindern mit den Sternen am Tage; da sie sie nicht sehen, so sagen sie und glauben: sie sind nicht da. Zeigt man sie ihnen am Abend, so glauben sie, sie seien erst seit Einbruch der Dunkelheit da oder der mitaufgehende Mond habe sie herbeigebracht.

---

nehmen, damit die Brüder lernten, „was Sünde, was Gesetz, was Evangelium sei". Der hier zum Ausdruck kommende Gegensatz vertiefte sich von da an immer mehr.

[1]) Lorenz Hochrütiner war schon im November 1523 mit folgendem interessanten und wichtigen Briefe Conrad Grebels an Vadian in St. Gallen angekommen: „Ich schicke Dir," schreibt Grebel, „meinen Bruder Laurentius, welcher geächtet worden." In welchem Sinne Grebel den Namen Bruder gebrauchte (Hochrütiner war Weber, Grebel eines Patriziers Sohn und Humanist), ersehen wir aus einem Briefe an seinen Schwager Vadian vom 26. Oktober 1518, wo es heisst: „Käme ich doch soweit, Dich Bruder nennen zu können, aber zu gross ist der Unterschied zwischen mir und Dir." Im Jahre 1524 unterzeichnet Grebel einen Brief an Vadian: „Conrad Grebel, euer treuer Schwager; ich wollte lieber, dass wir einhellige Brüder in der Wahrheit Christi wären." Am 30. Mai 1525 schreibt Grebel an denselben: „ich danke Dir für Deine Wohlthaten, aber Deine Kämpfe gegen meine Brüder missbillige ich." Vadian hatte den Kampf gegen die Ketzerschule eröffnet. Aus dem Briefwechsel Vadians (hrsg. von V. Arbenz), St. Gallen, Huber u. Co. 1886. — Leider sind die 55 in St. Gallen vorhandenen wichtigen Briefe Grebels noch immer nicht vollständig gedruckt.

Es ist in der That fast kindlich, zu glauben, dass eine grosse religiöse Bewegung, die nicht getragen ist durch einen berühmten Namen, die in festen Organisationen, festen Formen, Ämtern und Namen und in bestimmt ausgesprochenen Grundsätzen mit ausserordentlicher Stärke fast gleichzeitig in weiten Gebieten seit 1522 an die Öffentlichkeit tritt und die sich unter heftigen Kämpfen mit Lutheranern und Katholiken, mit den Staatsgewalten und mit der Kirche behauptet, etwa erst seit 1517 aus der Erde gewachsen sei, erwachsen durch die Schriften eines Mannes, gegen dessen Lehren sie vom ersten Augenblick ihres öffentlichen Auftretens an einmütig Front macht. Es widerspricht aller geschichtlichen Erfahrung, dass eine neue Bewegung zuerst in abgelegenen Berggegenden, in stillen Thälern auf einsamen Bauernhöfen und in weltentlegenen Klöstern nachweisbar ist, dass überhaupt eine zunächst durch Bücher und Streitschriften hervorgerufene Reform gerade die kleinen Leute in damaliger Zeit am tiefsten erfasst. Zwar weiss man, dass es sehr alte Brüderschaften, welche die Gegner Waldenser nannten, um 1500 und 1510 in den Alpen und anderwärts noch zahlreich gegeben hat; wo diese um 1517 geblieben sind, darum macht man sich keine Gedanken; jedenfalls, wenn um 1522 Brüderschaften in denselben Gegenden auftauchen, die im Wesentlichen dasselbe glauben, was die älteren Brüderschaften glaubten, dann sind es die alten Brüderschaften nicht, auch keine neue Form der älteren Gemeinschaft, sondern eine „neue und unerhörte Sekte".

Oft fällt es schwer, keine Satire zu schreiben.

---

Während ich dies schreibe, ist mir in einigen Punkten eine Bundesgenossenschaft von einer Seite her erwachsen, von der ich eine solche durchaus nicht erwartet hatte. Es handelt sich um die soeben erschienene Schrift: Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit und ihre Herkunft. Von D. Martin von Nathusius, Professor der Theologie in Greifswald.[1])

Allerdings — es liegt dem Verfasser nichts ferner als die Absicht, meine geschichtlichen Auffassungen mit neuen Beweisen

[1]) Auch unter dem Titel: „Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie". Hrsg. von D. A. Schlatter, Professor in Berlin und D. H. Cremer, Prof. in Greifswald. Erster Jahrgang 1897. 2. Heft. Gütersloh, C. Bertelsmann 1897. 167 SS. 8°.

zu stützen; aber es scheint ihm aus allgemeinen, praktischen wie geschichtlichen Gesichtspunkten richtig, die innere Begründung dieser Auffassungen anzuerkennen. Damit stehen wir vor einer Wendung der Frontstellung, auf die wir den Finger legen wollen.

Aus dem Titel wie aus dem Inhalt der Schrift ist ersichtlich, dass hier der Versuch gemacht wird, moderne Parteibezeichnungen und Schlagworte in die geschichtlichen Vorgänge des 16. Jahrhunderts hineinzutragen, und das Bestreben des Verfassers geht ganz deutlich dahin, durch Aufzeigung von Ähnlichkeiten und Analogien auf die Kämpfe der Gegenwart einzuwirken.

Zu den Gegnern, deren Bekämpfung es gilt, zählt der Verfasser indessen meine Schriften nicht; er hat eingesehen (was ja auch auf der Hand liegt), dass diese Schriften zu christlich-sozialen Parteizwecken nicht geschrieben sind. Da er sich aber einen Historiker offenbar nicht vorstellen kann, dem es nur um die Feststellung geschichtlicher Thatsachen zu thun ist, selbst wenn er sich dabei auf die Seite des schwächeren Teils stellen muss, so setzt er voraus, dass ich im Interesse der Konfession schreibe, der ich angeblich angehöre, und erklärt mich kurzweg für den „Vertreter der modernen Täufer" und spricht von dem „Baptisten Keller" (S. 166). Damit ist ja denn allerdings die Ansteckungsgefahr einigermassen vermindert. Schade nur, dass ich nicht Baptist bin, sondern der evangelischen Kirche angehöre, in der ich geboren und erzogen bin.

Nathusius, der erklärt, nicht polemisieren zu wollen (S. 167), findet es merkwürdig, dass ein Schüler Ritschls, nämlich Adolf Harnack, in dem evangelisch-sozialen Wochenblatt Naumanns, Die Hilfe, 1896 Nr. 25 sich dem Gedankengange des „Baptisten Keller" in einem sehr wichtigen Punkte anschliesst; mir ist von einem solchen Anschluss bisher in Bezug auf Harnack-Naumann nichts bekannt geworden.

Es ist aber offenbar, dass Nathusius seine theologischen Gegner in die verdächtige Gesellschaft ehemaliger „Demagogen" und heutiger „Baptisten" zu bringen wünscht und dass ihm zu diesem Zwecke die Aufdeckung der geschichtlichen Zusammenhänge, wie er sie in meinen Schriften gefunden hat, von Wichtigkeit ist. Der Bauernkrieg, sagt Nathusius in der Einleitung, hat seine Vorgeschichte und seine „Wurzeln reichen zwei Jahrhunderte zurück". Die römische Geschichtschreibung begeht

die Oberflächlichkeit, der Reformation Luthers alle Schuld an diesen unglücklichen Entwicklungen zu geben. Allerdings sind gewisse Beziehungen zwischen der kirchlichen Reformation und der sozialen Revolution vorhanden, aber die Entwicklung der Dinge ist nicht von Luther gemacht, sondern „von einer Gruppe von Männern", die von „ganz anderen Grundanschauungen ausgingen als er" — „von Anschauungen, die nur verstanden werden können aus der Vorgeschichte der Reformation, also den geistigen Bewegungen des Mittelalters". Diese „Gruppe von Männern" sind die Nachfolger der „Sekten" und „Schwärmer", wie der Geissler und gewisser Geheimbündler unter den Handwerkern.

Allerdings sind in der Sektengeschichte zwei Richtungen zu unterscheiden, eine rein religiöse, die viele gute Seiten besass und eine zweite, die ihren Ursprung auf rein politischem Gebiete hatte. Die letztere ist nach Nathusius (S. 6) diejenige Richtung, „die wir nicht anders als christlich sozial bezeichnen können"; ihr bedeutendstes Geistesprodukt in älterer Zeit ist nach Nathusius die Reformatio Sigismundi[1]). In der Reformationszeit hat sie ihren Hauptvertreter in Andreas Bodenstein von Carlstadt (S. 108). Luthers Lehre wurde von seinen „evangelischen Gegnern" falsch verstanden (S. 7). Da sein Kampf

[1]) Die früheste Urkunde für christlich-soziale Ideen ist nach Nathusius S. 81 die Weissagung von der Wiederkehr Kaiser Friedrichs II.; die wichtigste aber ist die Reformatio Sigismundi (S. 82); nach Nathusius sind hierin Einflüsse der Hussiten erkennbar; aber viele andere Gedanken dieser Schrift finden sich schon vor den Hussiten bei den „Sekten des Mittelalters". Es ist Nathusius offenbar unbekannt, dass die Reformatio in kirchlichen Kreisen ihren Ursprung besitzt. — Er räumt (S. 92 Anm. 1) im Anschluss an den von W. Köhler, Luthers Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation etc. Halle 1895, gegebenen bezüglichen Nachweis ein, dass Luther die Reformatio Sigismundi gekannt hat; dagegen protestiert er lebhaft dagegen, dass Köhler beide Schriften in einem Satze als „christlich-sozial" bezeichnet. In Luthers Schrift sei durchaus „kein revolutionärer Zug", wie in der christlich-sozialen Reformatio; unbegreiflicher Weise scheine sogar Bezold Luthers Schrift für einigermassen revolutionär zu halten. Auch sei Luther zwar agrarisch, aber keineswegs (wie Köhler meint) demokratisch gewesen. Oder, fragt Nathusius, „ist agrarisch = demokratisch"? Die Frage über Luthers durchaus billigenswerte politische Ansichten müsse seit der Abhandlung von Lezius (Greifswalder Studien 1895) als endgültig entschieden gelten. Wer ist Lezius?

wider die „Christlich-sozialen“ keinen Erfolg hatte, so war die Katastrophe unvermeidlich.

An einer anderen Stelle bezeichnet Nathusius seine ganze Schrift als eine „fortgehende Widerlegung“ des von M. Goebel (1849) aufgestellten Satzes, dass „die Wiedertäufer“ Kinder der Reformation seien. Nicht die Reformatoren seien die Väter dieser Bewegung, sondern aus dem Schosse der Sekten des Mittelalters seien sie erwachsen (S. 10). Ich habe also die Freude, in dieser Beziehung von Nathusius vollständig bestätigt zu sehen, was mir von ganz anderen Voraussetzungen aus als geschichtlich erwiesen gilt. Auch in manchen anderen Punkten, z. B. in Bezug auf die geschichtlichen Zusammenhänge der „Sekten“ unter sich steht er im Wesentlichen auf meiner Seite und sehr richtig sagt er, die Ketzernamen seien wechselnd und verdankten ihren Ursprung vielfach nur dem Unverstand der Ketzerrichter (S. 10); auch ist es ganz zu unterschreiben, dass es meist nicht dogmatische, sondern religiös-sittliche Fragen waren, die sie zur Loslösung von der römischen Kirche bestimmten.

Aber gerade dies, die von den Sekten im Sinn des Christentums erstrebte Aufrichtung einer sittlichen Lebensordnung für die Gemeinde, erregt den grundsätzlichen Widerspruch Nathusius'. Nicht dies sei der Zweck des Christentums, sondern lediglich die „Erfahrung der Gnade“ (S. 88), welche durch die Kirche vermittelt wird. Über die letztere Thatsache habe Luther (und er zuerst seit Paulus) die Welt von neuem aufgeklärt. Der entgegenstehende Grundsatz der Sekten sei es, der in christlich-soziale und revolutionäre Wege leite.

Freilich, sagt er, greift auch Luther in seinen Schriften die politischen Verhältnisse an; „aber Luther war als Theolog dazu nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, da die von ihm gerügten Missbräuche ausnahmslos Folgen eines Verderbnisses der Begriffe Gnade, Kirche u. s. w. waren“. Luther sah also in den politischen Verhältnissen, die er bekämpfte, eine Versündigung gegen klare Gottesgebote (S. 91). „Wo Luther rein soziale (also nicht politische) Misstände bekämpft — «die Fuggers und dergleichen Gesellschaft» — bescheidet er sich ausdrücklich, auf dieselben nur hinzuweisen als ein «Theologus», der Ärgernis zu strafen hat, nämlich das dem Volke unverständ-

liche Reichwerden in so kurzer Zeit; «das sollte göttlich und recht zugehen»? Aber er stellt nur die Frage auf und befiehlt dieselbe den Weltverständigen" (S. 93).

Auch Luther hat zwar nach Nathusius gewisse soziale Forderungen aufgestellt und erst recht viele seiner Anhänger, wie z. B. Eberlin von Günzburg. Dabei aber lässt sich beobachten, dass „die Stellung eine desto gesundere gewesen ist, je mehr sie sich Luther nähern und desto bedenklicher, je weiter sie sich von ihm entfernen" (S. 125).

Luther war stets entschieden gegen den Aufruhr und gerade hierdurch unterschieden sich seine sozialen Anschauungen sowohl von denen „der römischen Kirche wie der innerhalb der Sekten überlieferten Lehre Wiclifs, der die Grenze des Rechtes der Obrigkeit in der persönlichen Unwürdigkeit ihrer Vertreter sah". (S. 161.) Zu den Predigern des „Aufruhrs" gehört angeblich auch Balthasar Hubmaier. Man hätte erwarten dürfen, dass Nathusius auch die „Täufer" berücksichtigen würde; in der That sagt er, dass dies in seinem Plane gelegen habe und dass diese Lücke ein gewisser Mangel an seiner Arbeit sei. „Allein die Zeit hats nicht wollen leiden." Auch würde man aus der Darstellung der Täufer lediglich „eine verkehrte Stellung zu den irdisch-sozialen Verhältnissen lernen". (S. 164.)

In der That ist es wohl für die Herde, zu deren Weidung Nathusius berufen ist, besser, dass sie diese „Ketzer" nicht kennen lernen.

---

Nachdem in dem kurzen Zeitraum weniger Monate ein Mitglied des Protestantenvereins, ein katholischer Mitarbeiter der protestantischen Realencyklopädie und ein lutherischer Theolog konfessioneller Richtung zur Frage des Täufertums das Wort ergriffen haben, hat nun auch die Harnack-Schürersche Theolog. Litteratur-Zeitung, die als ein Organ der Ritschlschen Schule gilt, in ihrer Nr. 9 vom 1. Mai d. J. sich geäussert und zwar im Anschluss an das oben besprochene Buch von Lüdemann. Ich würde keine Veranlassung haben, den Artikel im Zusammenhang dieser Erörterung zu erwähnen, wenn nicht der Verfasser — Herr Pastor G. Bossert in Nabern (Württemberg) — eine Art von persönlichem Appell an mich richtete, der eine Erklärung meinerseits herausfordert. Indem Bossert nämlich auf die angeb-

liche Thatsache verweist, dass Ernst Müller in Langnau, der Verfasser des Werkes über die Geschichte der Bernischen Täufer (Frauenfeld, J. Huber 1895), durch Lüdemanns Schrift zu einer „Modifizierung seiner Ansichten" bestimmt worden sei, spricht er die Hoffnung aus, dass ich den gleichen Weg betreten werde. Ich weiss nicht, wodurch Bossert zu dieser Hoffnung sich bewogen gefunden hat; ich habe von meinen geschichtlichen Anschauungen, soweit es sich um die Grundlinien handelt, nichts zurückzunehmen, und ich fürchte, dass diejenigen, die darauf hoffen, sich enttäuscht finden könnten. Daher kann ich nur raten, solche Hoffnungen aufzugeben.

Im übrigen bin ich erstaunt, dass Bossert der Schrift Lüdemanns nicht nur unter den Fachgenossen, sondern „in weiteren Kreisen der evangelischen Kirche" Verbreitung zu verschaffen wünscht. Wenn er die Schrift als gelehrte Arbeit empfehlen zu müssen glaubt, so will ich mit ihm darüber nicht rechten; aber er giebt dieser Streitfrage, die sich bis dahin lediglich in den Kreisen der Fachgenossen abgespielt hat, eine ganz neue Wendung, wenn er sie durch solche Broschüren an breitere Kreise heranbringen zu sollen glaubt.

Ich habe bisher auf das sorgfältigste Alles vermieden, was dahin führen konnte, diese Sache auf die Strasse zu ziehen und ich hatte geglaubt, dass die Broschüre Lüdemanns nicht notwendig an diesem Stande der Dinge etwas zu ändern brauchte. Jetzt aber sehe ich, dass Lüdemanns Freunde[1]) die Sache anders verstehen: soweit es an ihnen liegt, soll die Schrift allgemeine Verbreitung finden, trotzdem Bossert selbst erklärt, dass Lüdemanns Angriffe gegen mich das erlaubte Mass überschreiten und trotz der Thatsache, dass Inhalt und Ton in hohem Grade geeignet sind, konfessionelle Leidenschaften wachzurufen. Ich nehme an, dass diese Gelehrten wissen, was sie thun. Nach meiner Ansicht ist es nicht geraten, an leicht entzündbare Stoffe den Feuerbrand so nah heranzubringen; wenn er zündet, schädigt die Flamme oft nicht bloss diejenigen, auf die es dabei in erster Linie abgesehen war.

[1]) Man vergleiche den Artikel des deutschen Protestanten-Blattes 1897 Nr. 6 über Lüdemanns Schrift, dessen Absichten sich in gleicher Richtung bewegen.

# Philipp Melanchthons Frühzeit.

## Beiträge zu einer neuen Biographie.

Von

Dr. **Georg Ellinger** in Berlin.

(Schluss.)

## Begründung der evangelischen Glaubenslehre.

Mit dem festen Entschlusse, Krieg gegen die Scholastik zu führen, war Melanchthon nach Wittenberg gekommen; es war die Sache der klassischen Studien, welche er gegen die Barbaren zu verteidigen gedachte. Die Wandlung, die sich bei ihm bereits im ersten Jahre seines Wittenberger Aufenthaltes vollzog, war nicht geeignet, diese kampfesfreudige Stimmung in ihm zurückzudrängen. Denn je enger er sich an Luther anschloss, desto mehr musste sein Zorn gegen die Scholastik wachsen. Allerdings verschob sich das Objekt des Streites. Nicht mehr die Feinde der Wissenschaft bekämpfte er in den Scholastikern, sondern die, die Wahrheit verdunkelt und den Grundgehalt des Christentums verflüchtigt hatten. Es war nur selbstverständlich, dass er den Kampf gegen diese alten Feinde nicht aufgab, sondern ihn mit verdoppeltem Eifer fortführte.

Wir haben bereits gesehen, wie er vielfach in Einzelfragen, in kleineren polemischen Schriften der Scholastik gegenübertrat. Aber er hätte nicht er selbst, hätte nicht Melanchthon sein müssen, wenn er dabei stehen geblieben wäre. Sein Geist war zu systematisch veranlagt, als dass er nicht den Versuch gemacht hätte, alles übersichtlich zusammenzufassen, was gegen die Scholastik vorzubringen war. Er fühlte das Bedürfnis, die einzelnen Punkte der scholastischen Theologie klar zu bezeichnen, die mit der Lehre Christi unvereinbar waren, und in reinlicher Scheidung zu zeigen, was von den bisherigen Lehrmeinungen notwendig fallen müsse, wenn man die Glaubenslehre rein auf Gottes Wort gründen und das Evangelium in seiner Ursprünglichkeit wiederherstellen wolle. Nicht mehr um einzelne Fragen handelte es sich also; alle für den Glauben wichtigen und entscheidenden Fragen sollten zusammengefasst und behandelt werden. Von diesem Gesichtspunkte aus fasste Melanchthon wohl schon in der ersten Hälfte des Jahres 1519, den Plan, Anmerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus zu schreiben. Der Gedanke war ein sehr glücklicher und zeugt von dem praktischen Sinne Melanchthons. Denn ein jeder der grossen Scholastiker hatte einen Teil seiner Lehrmeinungen in der Form von Erläuterungen zu den Sentenzen des

Lombarden gegeben; die meisten hatten daneben freilich noch selbstständige Werke, die sog. Summen, verfasst, einzelne aber, wie Duns Skotus, sich auf Kommentare zu den Sentenzen beschränkt. So wäre es bei einem Werke, wie Melanchthon es vor hatte, möglich gewesen, bei jedem einzelnen Punkte, den Petrus Lombardus aufstellt, auch die Ansichten der anderen Scholastiker herbeizuziehen und zu bekämpfen. Wie weit Melanchthon eine solche Arbeit bereits begonnen und gefördert hatte, wissen wir nicht; sicher scheint nur, dass er die von Petrus Lombardus an erster Stelle behandelten Gegenstände, die Fragen über die Natur der Gottheit, über das Verhältnis der drei Personen zu einander u. s. w., an denen die Scholastik hauptsächlich ihren Scharfsinn zu erproben pflegte, mit kurzen Bemerkungen bei Seite schieben und sich hauptsächlich auf die Punkte beschränken wollte, auf die es für eine wirkliche Erfassung des Wesensgehaltes des Christentums vor allem ankam. Jedenfalls ist dieser Plan in Melanchthons Freundeskreisen wiederholt besprochen worden, und die Nachricht davon hatte sich schnell bei Freund und Feind verbreitet. Im gegnerischen Lager sah man mit einer gewissen ängstlichen Spannung dem in Aussicht gestellten Angriff Melanchthons auf den Lombarden entgegen, und noch auf dem Reichstag zu Worms wurde dem päpstlichen Nuntius Hieronymus Aleander von Melanchthons Plan erzählt, und er berichtete voll Entrüstung über den „Schuft, der so schöne Gaben zu so etwas Bösem missbraucht", darüber nach Rom (Mai 1521).

Indessen war in dieser Zeit bei Melanchthon von der Ausführung des ursprünglichen Gedankens bereits keine Rede mehr; der Plan hatte schon längst eine ganz andere Gestalt angenommen, in der er auch in das Leben getreten ist. Mancherlei traf zusammen, um eine derartige Umwandlung des Unternehmens herbeizuführen. Zunächst die Vorlesungen, die Melanchthon hielt. Mit einer Vorlesung über den Titusbrief hatte er sich in Wittenberg eingeführt; Anfangs 1519 erklärte er die Psalmen nach dem Grundtexte. Kurze Zeit darauf hören wir, wie er bereits sein Augenmerk auf den Römerbrief gerichtet hat und ihn als eine Art Wegweiser bezeichnet, als einen Schlüssel für die übrigen Schriften. Im Sommer 1519 begann er denn nun auch den Brief seinen Studenten auszulegen. Vielleicht hat Luther ihn selbst zu dieser Vorlesung angeregt. Wissen wir doch, welche Bedeutung für Luthers Innenleben nach seinem eignen Zeugnis seine erste, leider nicht mehr erhaltene Vorlesung über den Römerbrief gewonnen hat, wie gerade durch sie ihm bestimmte Fundamentallehren sich immer klarer herausgebildet haben, und so wird er eine ähnliche Wirkung auch bei dem Freunde vorausgesetzt haben. Diese trat denn nun auch ein; immer inniger vertiefte er sich in die Gedankenwelt des unerschöpflich reichen Werkes, und es scheint, dass unter der hingebenden Arbeit, die er dem Römerbriefe zuwandte, die Umgestaltung jener geplanten Schrift sich zu vollziehen begann: fruchtbarer musste es ihm jetzt erscheinen, die Grundlehren, die Paulus

im Römerbriefe niedergelegt hatte, zu entwickeln, als sich mit dem Lombarden herumzuschlagen.

So begann er — zunächst zu seiner eignen Belehrung und Klärung — die wichtigsten Punkte der Glaubenslehre auf Grund der paulinischen Epistel zusammenzustellen. Es war keine leichte Arbeit. Hatte doch fast die ganze Entwicklung der bisherigen Dogmatik von den Wegen abgeführt, die der grosse Apostel eingeschlagen, und der, zum Teil allerdings durch praktische Rücksichten bedingte, Hass, mit dem die Kirche des endenden Mittelalters dem Glauben an die Prädestination und der Leugnung der Willensfreiheit entgegentrat, legt gewiss am besten Zeugnis davon ab, wie allgemein der pelagianische Zug in ihr vorherrschte. So hatte Melanchthon, wenn er die gestellte Aufgabe lösen wollte, mit den grössten Schwierigkeiten zu kämpfen; es galt daher, überall möglichste Klarheit walten zu lassen, jeden einzelnen Gegenstand sorgfältig und sauber darzustellen und das Ganze durch einheitliche Gesichtspunkte so zu regeln, dass es sich leicht und bequem überschauen liess, damit ein jedes absichtliches Missverstehen von Seiten der Gegner ausgeschlossen war. Nun war er schon seit mehreren Jahren mit einer Methodenlehre innig vertraut, die es ihm ermöglichte, seines Stoffes nicht nur inhaltlich, sondern auch schriftstellerisch völlig Herr zu werden. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, wie erfüllt Melanchthon von Agricolas Dialektik war; in seiner Tübinger Rede, in der Wittenberger feierlichen Antrittsvorlesung hatte er ihr hohes Lob verkündet; und auch schon in der ersten Zeit seines Wittenberger Aufenthaltes hatte er durch Abfassung eines Handbuches der Rhetorik (1519), bald darauf auch durch eines der Dialektik (1520) für den weiteren Ausbau der von Agricola begründeten Wissenschaft zu wirken gesucht. In der Einleitung zu seiner Rhetorik erklärt er die Dialektik für die notwendige Grundlage aller Wissenschaften: „Wenn ich mich nicht täusche, so hängt von der Dialektik alles ab", und erklärt, dass sie die Aufgabe zu lösen habe, Licht und Ordnung in jede Stoffmasse zu bringen: „Die Dialektik ist die genaue und kunstreiche Durchforschung eines jeden Gegenstandes." Wir können aus diesen Äusserungen schon ersehen, was Melanchthon an dieser Methodenlehre so anzog: es war vor allen Dingen ihre Klarheit und Übersichtlichkeit. Sie gewährte die Möglichkeit, ein scheinbar unübersehbares Stoffgebiet unter bestimmte Gesichtspunkte zu bringen, jeden Gegenstand in der ihm zukommenden Stelle einzureihen und so eine ursprünglich formlose Masse in wohlgeordnete Einzelgruppen zu verwandeln. Dazu hatte Agricola einen bequemen Weg gewiesen; er schrieb für die eine, von ihm hauptsächlich behandelte Aufgabe der Dialektik, die Erfindung, Folgendes vor: „Die Thätigkeit des Erfindens besteht darin, dass sie bestimmte Grundbegriffe (loci) aufzeigt, aus denen wie aus einer Art von Schatzkammern sachliche Gesichtspunkte abgeleitet werden, um eine jede Sache zu stützen oder zu bekämpfen." Näher bestimmt er dann noch

das Wesen dieser Einleitungsprinzipe. „Ein solcher Grundbegriff", sagt er, „ist nichts anderes, als ein allgemeines Kennzeichen; mit seiner Hilfe kann man feststellen, was bei einem jeden Gegenstande besonders hervorgehoben zu werden verdient." Es lag nun nahe, dieses Hilfsmittel auch auf das theologische Gebiet anzuwenden, damit die wichtigsten der zu behandelnden Fragen klarer, deutlicher, übersichtlicher herausträten. Vielleicht hat Melanchthon die erste Anregung zu der Übertragung dieser von Agricola zuerst festgestellten wissenschaftlichen Form auf das theologische Gebiet von Erasmus erhalten. Dieser hatte in seiner „Methode zur wahren Theologie zu gelangen" dringend zur Anlegung von Listen derartiger theologischer Grundbegriffe geraten; man möge sich, sagte er, solche Grundbegriffe aufstellen, so z. B. über den Glauben, über die Vermeidung von Ärgernis, über das Studium der hl. Schrift u. s. w., und in diese möge man alles eintragen, was man bei der Lektüre der Schrift, der alten Ausleger, ja auch der heidnischen Schriftsteller zu dem betreffenden Gegenstande Gehörendes finde. Bei der Teilnahme, mit der Melanchthon die „Methode" des Erasmus in sich aufgenommen hat, ist es in der That nicht unmöglich, dass dieses Buch ihm den Anstoss dazu gegeben hat, die ihm in Fleisch und Blut übergegangene Dialektik Agricolas nun auch der Theologie dienstbar zu machen.

So hatte sich Melanchthons Plan nach zwei Seiten hin geändert: sachlich dadurch, dass der Römerbrief in den Mittelpunkt seines Interesses trat, formell durch die Beziehung auf die von Agricola gegebenen Vorschriften für die schriftstellerische Technik. Selbstverständlich gewannen Melanchthons Absichten dadurch eine ganz andere Gestalt. Er wollte nicht bloss niederreissen, sondern zugleich aufbauen. Freilich der polemische Zug, der ursprünglich die Haupttendenz des geplanten Werkes war, durfte nicht vollständig zurücktreten; denn wie sollte man auf einem von Unkraut überwucherten Boden einen Garten pflanzen, wenn man nicht den Mut hatte, das unnütze und schädliche Gewächs auszujäten? Aber was vordem den eigentlichen Charakter der ganzen Arbeit bestimmen sollte, das wurde jetzt nur eine Seite derselben und keineswegs die hauptsächlichste. Von diesen Gesichtspunkten aus ging Melanchthon wahrscheinlich schon während jener ersten Vorlesung über den Römerbrief an eine Ausführung der ihm vorschwebenden Gedanken, und eine kurze Niederschrift, welche wahrscheinlich aus dieser Zeit stammt (wohl Ende 1519 oder Anfangs 1520, denn die Vorlesung scheint sich bis in das Jahr 1520 hineingezogen zu haben) und die man: Theologische Unterweisung (Theologica institutio) zu nennen pflegt, gibt uns eine Vorstellung davon, wie der erste Plan des Werkes sich in seinem Geiste gestaltet hatte, nachdem er von seiner ursprünglichen Absicht einer auch in der Form an den Lombarden anknüpfenden Schrift zurückgekommen war. Die kurze, sicherlich nicht zur Veröffentlichung bestimmte Skizze ist deshalb so ausserordentlich anziehend, weil man deutlich erkennt, wie Melanchthon zum Teil noch unter dem Einflusse

des ersten Planes seiner Arbeit steht, während doch andererseits schon die Grundgedanken des neuen Werkes in ihren Keimen zu beobachten sind. Der Anfang ist wohl im Wesentlichen aus den geplanten Anmerkungen zum Lombarden entnommen; Melanchthon weist kurz auf das Schema hin, an dem Petrus Lombardus seine Sentenzen aufgereiht hatte, und erklärt, dass unter den dort behandelten Gegenständen „Sünde, Gesetz und Gnade" die wichtigsten seien, da die übrigen „zu mehr sonderbaren, als nützlichen Zänkereien Veranlassung gäben." Dann erfolgt ein scharfer Seitenhieb gegen die Philosophie; auch diesen werden wir noch auf den ursprünglichen Plan zurückführen dürfen; bot sich doch, wenn man auf die Kommentare, die grosse Scholastiker zum Lombarden geschrieben hatten, Bezug nahm, überall Gelegenheit, gegen die Vermischung der antiken Philosophie mit dem Christentum zu polemisieren und zu zeigen, wie gross der Schaden war, den dieser unnatürliche Bund der Religion gebracht hatte. „Denn in diesen drei Stücken: Sünde, Gesetz und Gnade", fährt Melanchthon fort, „ist der Inbegriff unserer Rechtfertigung zusammengefasst; darüber haben die Philosophen so viele thörichte und einander widersprechende Gedanken vorgebracht, dass es schon aus den so verschiedenartigen Meinungen hervorgehen könnte, wie die ganze Philosophie nichts als Finsternis und Lug ist. Die Philosophie ist nicht im Stande, die Gemüter der Menschen zu ändern und ihre innere Erneuerung herbeizuführen." — Hierauf geht er zu seinem eigentlichen Gegenstande, der Betrachtung des Römerbriefes über: er giebt eine kurze Übersicht über die wichtigsten in dem Briefe behandelten Fragen, ohne indessen, wie man erwarten sollte, die so gewonnene Einteilung seinen Betrachtungen als Disposition zu Grunde zu legen. Diese entwickeln im Wesentlichen folgende Gedankenreihen: Paulus will in dem Briefe Christus so darstellen, dass er als Urheber unserer Gerechtigkeit erkannt werde; der unfreie und durch die Erbsünde belastete Mensch kann aus eignen Kräften zur Gerechtigkeit nicht gelangen; das Gesetz schreibt ihm zwar das Gute vor, aber der natürliche Trieb des Menschen lehnt sich dagegen auf; so kommt es, dass das Gesetz vielmehr zum Laster anreizt, und der Mensch durch die Furcht vor dem Gesetz zu lügnerischer Werkgerechtigkeit verführt wird. Gegensatz zum natürlichen Triebe ist die Gnade; jener treibt den Menschen zum Bösen; deshalb musste ein anderer Affekt geschaffen werden, durch den wir freiwillig zum Guten angespornt werden, auch wenn gar kein Gesetz vorhanden wäre. Die Gnade zerfällt in drei Teile: Glaube, Liebe, Hoffnung; Rechtfertigung aus dem Glauben heisst auf kein eignes Werk vertrauen, auch wenn es noch so glänzend ist, sondern auf Christus als den Urheber unserer Gerechtigkeit; durch die Gerechtigkeit aus dem Glauben geschieht das, was durch keine eigne That bewirkt werden kann: wir werden von Grund aus erneuert, das Gewissen wird beruhigt, die Sünde vergeben; indessen geschieht dies nicht durch eine einmalige Einwirkung, sondern das Werk der Gnade muss sich durch das ganze Leben

fortsetzen, da wir beständig Sünder bleiben. Am Schlusse kommt Melanchthon noch einmal auf den Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Gerechtigkeit, pharisäischer Gesetzeserfüllung und freudiger, das Gute nur um des Guten willen und ohne Rücksicht auf das Gesetz vollbringender Liebe zurück, um dann mit einem begeisterten Hymnus auf den Glauben zu schliessen.

Wer diese Skizze mit dem späteren Werke vergleicht, der erkennt schnell, dass er es hier zunächst nur mit Ansätzen zu thun hat; man sieht zwar bei einer Nebeneinanderstellung deutlich, wie ein Teil der späteren Ausführungen aus den hier niedergelegten Gedanken gleichsam herausgewachsen, aber noch mangelt das feste Ineinandergreifen der einzelnen Sätze; man fühlt, wie es Melanchthon zunächst noch darauf ankommt, sich selber über die Grundgedanken des paulinischen Briefes klar zu werden. Andererseits allerdings ist in dem Aufbau schon mit glücklichem Sinne mancher wirkungsvolle Zusammenhang des vollendeten Werkes angedeutet, und in der Sprache vernimmt man wenigstens schon an einigen Stellen die Vorklänge der hingebenden Wärme und Begeisterung, die die Darstellung später so hoch über den Charakter eines rein lehrhaften Buches hinausheben. So die Worte über den Glauben am Schlusse; so etwa die folgende enthusiastische Lobrede: „O ungeheure Wohlthat! So Christus zu erkennen, dass er dir die Last abnimmt, wenn du durch das Gesetz und das Schuldbewusstsein gedrückt wirst, und sie auf seine Schultern lädt, dass er dich stützt, wenn du nach der Gerechtigkeit dürstest. Glücklich die, die es erreicht haben, Christus so zu erkennen! O Unvernunft! O Finsternis! Irgendwo anders Trost für das traurige Gewissen zu suchen, anderswoher Gerechtigkeit und Heiligkeit zu erwarten als von Christus!“

Indessen Melanchthon hat sicher sehr bald erkannt, dass dieser Entwurf nicht geeignet war, um als Grundlage für ein geplantes grösseres Werk zu dienen. Zu unmittelbar knüpfte er an den Römerbrief an, es waren mehr „Einführungen“ (so bezeichnet es Melanchthon selbst) in den Römerbrief, die er gab, als die Grundzüge eines selbständigen Werkes. Er fühlte, dass das Ganze auf einem anderen Fundamente aufgebaut werden musste, und ganz natürlich bot sich ihm da der Gedanke, der, wie es scheint, der erste der rein evangelischen Grundsätze gewesen ist, der sich bei ihm herausgebildet hat. Es ist oben davon die Rede gewesen, dass Melanchthon schon März 1519 den Wert des Glaubens daran misst, wie er in dem einzelnen Menschen zur Wirkung kommt. Wurde aber dem Glauben nur dann eine reinigende und belebende Kraft zugesprochen, wenn er im Menschen selbst lebendig wurde, dann ergab sich für eine Darstellung der Glaubenslehre wie von selbst die Notwendigkeit, auch vom Menschen und seiner Natur auszugehen, wie Melanchthon es schon in seinen Baccalaureatsthesen gethan hatte. Die Überzeugung, dass dieser Gedanke den Ausgangspunkt für seine Ausführungen bilden müsse, hat sich bei Melanchthon spätestens Mitte April 1520 herausgebildet,

und bald darauf ging er an die Ausführung; er entwarf zunächst (Sommer und Herbst 1520) eine kurze, knappe Darstellung, die man Lucubratiuncula zu nennen pflegt. Er selbst hielt diese indessen für die Veröffentlichung noch nicht reif; als aber einzelne Stücke, die er wohl den Studenten diktiert hatte, hinter seinem Rücken gedruckt wurden, begann er eine Umarbeitung zu unternehmen. Er hielt sich im Wesentlichen an das Schema, das er jener ebenerwähnten Arbeit zu Grunde gelegt hatte, nahm hie und da Umstellungen vor, führte Einzelnes reicher und sorgfältiger aus und suchte allen vorgetragenen Gedanken eine möglichst klare und eindringliche Begründung zu geben. Im April 1521 waren die ersten Abschnitte so weit vollendet, dass der Druck in Angriff genommen werden konnte. Die Aufregungen, die nach dem Wormser Reichstag auf Melanchthon einstürmten, und die Arbeitslast, die er als Vertreter Luthers zu bewältigen hatte, bewirkten indes, dass die Arbeit etwas langsamer fortschritt. Auch manche Fragen, die dem mit dem praktischen Leben nicht gerade übermässig vertrauten Melanchthon Schwierigkeiten bereiteten, hielten den Fortgang des Werkes auf. So kam es, dass das Buch erst im Dezember 1521 erschien; es führte den Titel: Grundbegriffe oder scharf umrissene Skizzen der Glaubenslehre. (Loci communes seu hypotyposes theologicae.)

Schon dieser Titel zeigt, wie Melanchthon seine Aufgabe auffasste und wie er sie begrenzte. Es war keineswegs seine Absicht, die gesamte Glaubenslehre zu behandeln, sondern er wollte nur die Punkte herausgreifen, auf die es für ein Verständnis der Schrift vor allen Dingen ankam. „Ich schreibe keinen Commentar," sagt er gelegentlich in seinem Werke, „sondern skizziere nur eine Art von allgemeinem Grundriss jener Punkte, die man beim Studium der heiligen Schrift hauptsächlich im Auge zu behalten hat." Diese freiwillige Beschränkung seiner Aufgabe musste natürlich kurz gerechtfertigt werden, und Melanchthon wählte zu diesem Zwecke ein Verfahren, das aller Wahrscheinlichkeit nach schon aus den Skizzen zu der geplanten Schrift gegen den Lombarden stammt, und dem wir bereits in der „Theologischen Unterweisung" begegnet sind, wo es allerdings mehr angedeutet als wirklich ausgeführt ist. Er stellt das von dem Lombarden gewählte Schema der einzelnen Punkte der Glaubenslehre an die Spitze und weist jede Erörterung über die Gottheit, die Menschwerdung und Dreifaltigkeit als unmöglich und unfruchtbar zurück. Der Zweck der Sendung Christi ist nach Melanchthon, den Menschen zur Erkenntnis seiner selbst zu bringen; darum sind auch nur die Artikel unumgänglich notwendig, die dieses Werk in dem Menschen befördern, nämlich Sünde, Gesetz und Gnade. Die berühmte Stelle aus der kurzen einleitenden Betrachtung führt diesen Gedanken weiter aus: „Denn das heisst christliche Erkenntnis, wenn man die Forderungen des Gesetzes kennt; wenn man weiss, von wem man die Kraft, dem Gesetz Genüge zu thun, von wem man die Vergebung der Sünden zu erflehen hat, wie man den

wankenden Geist wider Teufel, Fleisch und Welt stärken und das zerschmetterte Gewissen trösten kann. Lehren nun das etwa die Scholastiker? Hat denn Paulus vielleicht, als er in dem Römerbrief den Wesensgehalt der christlichen Lehre zusammenfasste, über die Geheimnisse der Dreieinigkeit, über die Art der Fleischwerdung, über aktive und passive Schöpfung philosophiert? Nun, wovon schreibt er denn? Wahrlich, vom Gesetz, von Sünde und Gnade, also von den Artikeln, von denen allein die Erkenntnis Christi abhängt .... Darum wollen auch wir ein System der Hauptgrundsätze entwerfen, die dir Christum näher bringen, die dein Gewissen stärken, dein Gemüt gegen den Satan aufrichten sollen."

Den ideellen Mittelpunkt der gesamten Schrift bildet die Lehre von der Prädestination. Gott hat den Menschen ohne Sünde geschaffen, so dass er frei zwischen Gut und Böse wählen konnte. Aber der Mensch wandte sich von dem Guten und erkor das Böse, er kehrte sich von der Gottesliebe zur Selbstliebe und riss so das ganze Menschengeschlecht mit sich in die Sünde hinein. So ging der Menschheit die Freiheit der Selbstbestimmung verloren; ihr ganzes Wesen, Denken und Thun wurde sündhaft, und sündig wie sie selbst mussten naturgemäss auch die Werke sein, die sie hervorbrachte. Mag eine menschliche That noch so sehr den Schein des Guten und Grossen tragen, die Wurzel, aus der sie hervorgesprossen, ist doch die Sünde und Selbstliebe. Will nun der Mensch Rettung finden, so muss er zunächst seinen sündhaften Zustand wirklich erkennen. Diese Aufgabe erfüllt das Gesetz: es bringt dem Menschen die Verderbtheit seines Herzens in ihrer ganzen Grösse und Schrecklichkeit zum Bewusstsein. Trost und Erlösung aber bietet das Gesetz nicht, diese kann ihm nur aus dem Evangelium als der in Christus offenbarten Verheissung der Gnade Gottes fliessen. Das Evangelium vermag ihn aber nur dann zu rechtfertigen, wenn er es mit wirklichem Glauben ergreift; das blosse äussere Fürwahrhalten bringt den Menschen auch nicht um den kleinsten Schritt vorwärts; erst wenn der Glaube zu einem beständigen Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit wird, vermag er eine rechtfertigende Kraft auszuüben, und erst dann zieht Gottes Geist in unsere Herzen ein. Die Wirkung, die er hier hervorbringt, äussert sich natürlich darin, dass der gerechtfertigte Mensch nun Gott wohlgefällige Werke thut; aber verdienstlich sind auch diese nicht, nur weil sie schon im Glauben geschehen, verlieren sie vor Gott den Charakter des Sündhaften. Der wirkliche Glaube aber, dessen Früchte Liebe und Hoffnung sind, und dessen Wesen festes Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes ist, schliesst zugleich die feste Überzeugung für den Glaubenden in sich, dass er sich in der Gnade befindet.

Es ist gewiss nicht leicht, den reichen theologischen Inhalt von Melanchthons Schrift, wie es eben versucht worden ist, auf eine allgemein verständliche Formel zu bringen und in wenige Zeilen zusammenzudrängen. Sieht man indessen von manchen Nachteilen

ab, wie sie sich aus einer derartigen Zusammenfassung ganz selbstverständlich ergeben, so kann man sagen, dass mit den hier wiedergegebenen Gedanken der wesentlichste Inhalt des Buches angedeutet worden ist. Der schriftstellerische Aufbau des Werkes verdient hohe Anerkennung; wenigstens gilt dieses Urteil von dem Hauptteil des Buches und zwar so lange, als das zu Grunde gelegte Schema den behandelten Gegenständen vollständig entspricht. Ganz organisch werden in der bei weitem grösseren ersten Hälfte die Grundbegriffe: Sünde, Gesetz und Evangelium entwickelt. Mit der moralischen Fähigkeit des Menschen beginnt Melanchthon; die stillschweigend aufgeworfene Frage, ob der Mensch überhaupt imstande sei, aus eigener Kraft etwas Gutes zu thun, veranlasst ihn, den Willen zu untersuchen und aus der Beschaffenheit wie aus der Schrift seine Unfreiheit nachzuweisen. Dann findet er ganz folgerichtig den Übergang zum Gesetz. Aber er setzt nicht gleich die Aufgaben des Gesetzes in ihrem ganzen Umfange aus einander, sondern er sucht zunächst, um jeder Missdeutung vorzubeugen, den Charakter des Gesetzes genau zu bestimmen, indem er nacheinander das natürliche, das menschliche und das göttliche Gesetz behandelt. Das giebt ihm den Vorteil, einzelne von der Kirche und der Scholastik vertretenen Institutionen besprechen und ihnen entgegentreten zu können, so vor allen Dingen der Lehre von den sog. Ratschlägen (d. h. einzelnen Vorschriften wie die im 5. Kap. des Ev. nach Matthäus enthaltenen, deren Erfüllung von der Scholastik zwar als nützlich, aber nicht als unumgänglich notwendig bezeichnet wurde). Ist das Verweilen auf diesen Gegenständen für Melanchthon stofflich eine Notwendigkeit, so leidet dadurch auch der schriftstellerische Aufbau keineswegs, da ein verlangsamendes Element gerade hier, bevor die Aufgabe des Gesetzes mit voller Wucht entwickelt wird, ganz am Platze ist. Hierauf legt Melanchthon Gesetz und Evangelium in ihren einzelnen Teilen dar, um dann, nachdem er von Liebe und Hoffnung gehandelt hat, das gesamte Verhältnis der beiden Grundbegriffe: Gesetz und Evangelium noch einmal kurz und bündig zusammenzufassen. Bis zu diesem Punkte ist die Darstellung wie aus einem Gusse, fest und sicher schreitet Melanchthon von einem Punkte zum anderen vor, und in dem festgefügten Aufbau ist nirgends eine Lücke zu entdecken. Dagegen gelang es ihm nicht, die Artikel, die sich nun anschliessen und den Rest des Buches ausmachen, innerlich an die bisher behandelten Gegenstände anzugliedern. Am ehesten lässt sich das noch von dem Abschnitt über die Sakramente sagen; Melanchthon erkennt nur zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl, an und definiert die Sakramente als Zeichen der Gnade, die keine rechtfertigende Kraft besitzen, sondern der menschlichen Schwachheit entgegenkommen sollen. Hier war der Zusammenhang mit den wichtigsten und zuerst behandelten Grundbegriffen klar, allein schon in diesem Abschnitt vermisst man die nachdrückliche Kraft, mit der Melanchthon in dem Hauptteil des Buches die Untersuchung führt. Noch mehr ist dies in den anderen

Abschnitten der letzten Hälfte, namentlich in dem Kapitel über den Staat, das dem weltabgewandten Gelehrten besondere Schwierigkeiten gemacht hat, und über das Argernis der Fall, so dass der ganze Schlussteil sich wie ein zerstreuter und zerstreuender Anhang des in seiner Art unübertrefflichen Hauptteils ausnimmt.

Erinnern wir uns an die Entstehung des Werkes, an Melanchthons Absicht, Anmerkungen zu den Sentenzen des Lombardus zu schreiben, so wird es nicht Wunder nehmen, dass er auf Schritt und Tritt gegen die Aufstellungen der Scholastik polemisiert. Mag man nun da gelegentlich anderer Meinung sein — den Kernpunkt hat er überall auf das Treffendste bezeichnet und zum Teil mit bewunderungswürdiger Schärfe herausgearbeitet. Als das Grundübel wird vor Allem die Einmischung des Verstandes (der menschlichen Vernunft) in ein Gebiet bezeichnet, in dem nur das Gemüt (der Geist) das entscheidende Wort zu sprechen hat. In der That lässt sich die ganze Veräusserlichung der kirchlichen Lehre im letzten Grunde auf die ungehörige Verquickung der Religion mit der philosophischen Schulweisheit zurückführen. Denn Hand in Hand mit dem Bestreben, die Glaubenswahrheiten auch dem menschlichen Erkenntnisvermögen zu vermitteln und sie diesem völlig einleuchtend zu machen, war bei der Scholastik die Neigung gegangen, die Forderungen des Christentums dem sittlichen Vermögen und der Leistungsfähigkeit des Menschen anzubequemen. Der unzweifelhafte Niedergang des religiösen Lebens, den die Scholastik am Ausgange des Mittelalters herbeigeführt hat, war eben daraus zu erklären, dass das Prinzip der Scholastik auf die Dauer sich für die Erfassung der Religion als untauglich erwies; und es ist aus der Lage der Dinge heraus ganz selbstverständlich, dass im Gegensatz zu der Scholastik, die überall das religiöse Element nach dem intellektuellen und moralischen Vermögen des Menschen modeln und zurechtstutzen wollte, von einer Richtung, die wieder mit dem vollsten Ernst den Kern des Christentums ergriff, die Unvereinbarkeit zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung mit besonderer Schärfe betont werden musste.

Die Gedankenwelt, die in dem Buche verarbeitet ist, darf in der Hauptsache als Luthers Eigentum bezeichnet werden. Von Luthers Schriften hat vor allem stark auf Melanchthons Werk der Commentar zum Galaterbrief gewirkt. Es ist oben davon die Rede gewesen, wie sehr die rein exegetische Arbeit in diesem Commentar Luthers durch Melanchthon beeinflusst ist; hier sehen wir nun umgekehrt die Einwirkung der dogmatischen Bestandteile auf Melanchthon, wie denn auch manches in der schriftstellerischen Form dieses Commentars für Melanchthon vorbildlich geworden ist. Thatsächlich hegte Melanchthon auch gerade für dieses Werk Luthers grosse Bewunderung: „Du besitzest Martins Galater," schrieb er (April 1520) einem Freunde, „sie können dir als Theseusfaden dienen, dem du in dem Labyrinth dieser (heiligen) Studien sicher folgen kannst." Aber auch Luthers übrige schriftstellerische Thätigkeit, soweit sie für die hier

behandelten Gegenstände in Betracht kam, ist eifrig ausgenützt, wie denn auch wiederholt auf einzelne Schriften Luthers verwiesen wird. Indessen muss man sich doch davor hüten, Melanchthons Thätigkeit allzusehr als eine receptive zu betrachten. Zu frisch und unmittelbar treten uns überall die vorgetragenen Gedankenreihen entgegen, als dass man bloss von der Formgebung eines fremden geistigen Eigentums reden könnte. Man spürt eben auch durch Melanchthons Ausführungen die Freude hindurch, in der paulinischen Lehre den reinen Urquell des Christentums entdeckt zu haben; und natürlich hat Melanchthon auch die paulinischen Briefe ebenso wie die ganze Schrift selbständig in sich verarbeitet, wie er denn auch gelegentlich in weniger wichtigen Fragen eine besondere Auffassung vertritt (vgl. z. B. seinen Versuch, den Jakobusbrief mit der paulinischen Auffassung des Glaubens in Einklang zu bringen). Aber es war zu natürlich, dass seine Durchdringung mit der paulinischen Lehre sich durchaus unter der Einwirkung der leitenden Gedanken Luthers, unter dem Eindruck von dessen Persönlichkeit und Schriften vollzog, und bei Melanchthons Fähigkeit, sich in einen ihm zusagenden fremden Ideenkreis einzuleben und ihn sich ganz zu eigen zu machen, mussten sich ihm die Resultate des eigenen Schriftstudiums mit den von Luther empfangenen Anregungen zu einem unlöslichen Ganzen verbinden. Darum war gerade er für die Lösung einer Aufgabe, wie er sie sich in diesem Werke gestellt hatte, besonders geeignet.

So sehr sich Melanchthon bemüht, den Leser nirgends über das Wesen der behandelten Fragen im Unklaren zu lassen, so legt er doch keinen besonderen Wert auf die möglichst deutliche Fassung der dogmatischen Formel. So hat er den eigentlichen Begriff der Rechtfertigung nirgends mit Schärfe festgelegt, nur so viel sehen wir, dass er hier wie früher und auch noch in späterer Zeit Rechtfertigung im Anschluss an Augustin mehr als Wiedererlangung eines verlorenen Zustandes der Vollkommenheit denn als Lossprechung vor Gott auffasst. Aber seine geringe Neigung, diese wie andere Begriffe zu scharf ausgeprägten Lehrmeinungen auszugestalten, ist keineswegs etwas Zufälliges, sondern ein charakteristisches Zeichen der Absicht, von der er ausging. Denn nicht Lehrsätze wollte er aufstellen, sondern die über der verstandesmässigen Zuspitzung des dogmatischen Formelkrames so lange vernachlässigten Lebenselemente des Christentums aufzeigen und sie wieder in ihr Recht einsetzen.

Da Melanchthon das Schema, auf Grund dessen das Werk aufgebaut ist, aus der Rüstkammer des Humanismus entlehnte, so wird man wohl ein Recht haben, zu fragen, ob sich sonst irgendwelche Beziehungen zwischen unserer Schrift und dem Humanismus nachweisen lassen. Auf den ersten Augenblick scheint allerdings zwischen dem Gedankengehalt, der uns aus Melanchthons Buch entgegentritt, und der im Humanismus verkörperten Weltanschauung ein so tiefer innerer Gegensatz zu walten, dass man ein Einströmen der einen Ideenwelt in die andere für ausgeschlossen halten sollte. Welch'

ein handgreiflicher Unterschied zwischen der demütigen Verehrung, mit der Erasmus zu den grossen Männern der Antike emporschaute, von denen er einzelne am liebsten zu dem Range von Schutzheiligen erhoben haben würde, und der von Melanchthon vertretenen Auffassung, die die Tugenden der Heiden ganz im Sinne Augustins nur als grosse Laster betrachtete. Trotz dieser fundamentalen Verschiedenheit der Grundanschauung scheint Melanchthons Werk doch von humanistischen Einflüssen nicht frei geblieben zu sein. Es ist bereits hervorgehoben worden, dass die so stark von Melanchthon betonte Meinung, das Christentum sei schon frühzeitig durch das Einströmen der platonischen Philosophie in seiner Reinheit getrübt worden, wahrscheinlich aus dem Humanismus und zwar von Erasmus stammt. Und unmöglich ist es keineswegs, dass die Beschränkung Melanchthons auf die anthropologischen und soteriologischen Elemente die Abweisung der Erörterung aller Fragen über die Gottheit, Menschwerdung u. s. w. ebenfalls wenigstens zum Teil auf Erasmus zurückgeht. Von der Einwirkung der „Methode" des Erasmus auf Melanchthon ist bereits die Rede gewesen; gerade in diesem Buche hatte nun Erasmus mit besonderer Schärfe auf den völligen Unwert der Besprechung solcher Geheimnisse der Gottheit hingewiesen und unter Benutzung einer Äusserung des h. Chrysostomus sich darüber folgendermassen ausgesprochen: „Unerforschlich ist uns, was der Geist Gottes in seinem geheimen Ratschluss ausführt. Uns genügt es, das Offenbarte zu glauben, festzuhalten und zu verehren".

Die Darstellungsmittel, die Melanchthon verwendet, sind durchweg dem behandelten Gegenstande angemessen. Bilder finden sich verhältnismässig wenig; höchstens dass einmal der Wille im Menschen mit dem Tyrannen im Staat verglichen oder die Neigung des Menschen zur Sünde durch einen Vergleich mit dem Feuer und dem Magnet erläutert wird (das letzte Bild gehört zu den ältesten schmückenden Bestandteilen des Werkes; es findet sich in seiner ersten Hälfte schon in der „Theologischen Unterweisung"). Aber auch da, wo derartige Bilder vorkommen, wendet Melanchthon ihnen keine besondere Sorgfalt zu; bei diesen hingeworfenen Vergleichen waltet keine Spur jener urwüchsigen Kraft, mit der etwa Luther im Commentar zum Galaterbrief die sündige Natur des Menschen und ihr Verhältnis zu Gesetz und Gnade an der Einwirkung des Wassers und des Öls auf den ungelöschten Kalk klar macht. Legt aber Melanchthon offenbar auf diese Seite der Darstellung keinen grossen Wert, so hat er doch sonst in der Darstellung überall von Luther gelernt. Namentlich die Sprache des eben erwähnten Commentars ist von grosser vorbildlicher Bedeutung für ihn gewesen. Wenn man Luthers lebhafte Art des lateinischen Ausdrucks, seine rhetorischen Fragen betrachtet und sie mit entsprechenden Teilen der Arbeit Melanchthons zusammenhält, so lässt sich eine auffallende Ähnlichkeit nicht verkennen (vgl. z. B. mit der gleich anzuführenden Stelle Weimarer Ausg. 458, 8 ff.). Wohl ebenfalls unter Luthers Einfluss

hat sich Melanchthon ganz mit der biblischen Sprechweise durchdrungen. Wenn ein Humanist wie Hutten seinem Stil eine biblische Färbung zu geben sucht, so fühlt man das Unnatürliche schnell heraus. Bei Melanchthons Verwendung von Ausdrücken oder Darstellungsmitteln der Schrift ist dies so wenig der Fall wie bei Luther oder den englischen Puritanern. So erhält seine Rede zuweilen eine feurige Kraft, deren Wirkung man sich schwer entziehen kann. Man vergleiche folgende Stelle: „Nun, ihr Sophisten, was werden nun eure ureigenen Willensthaten, was wird der vortreffliche Wille, den ihr annehmt, zu Stande bringen? Wird nicht jener Tag des Zornes, jener Feuerbrand klar zu erkennen geben, dass die menschliche Gerechtigkeit des freien Willens nichts als Lüge und Schminke ist und dass alle Herrlichkeit des Fleisches dahingeht wie das Heu? Erschrak Israel nicht vor dem Feuer und dem Rauch, ja auch vor dem Antlitz Mosis, da das Gesetz verkündet ward? Erbebte und erzitterte nicht die Erde, wurden nicht die Grundfesten der Berge erschüttert und bewegt, weil der Zorn Gottes auf dem Volk Israel lag?“ Auch in der Polemik hat Melanchthon, wie schon diese Stelle zeigt, von Luther gelernt. Wenn Luther einem Feinde gegenübertritt, so spricht er, als ob der Angegriffene zugegen wäre und als ob er mit ihm mündlich verhandeln könnte. Ganz ebenso verfährt hier Melanchthon, und man kann ihm das Zeugnis nicht versagen, dass er auch in dieser Beziehung nicht vergebens bei Luther in die Schule gegangen ist. Seine zornigen Anreden an die Sophisten entspringen so aus der Lebhaftigkeit der Darstellung, dass man sich der unmittelbaren Vergegenwärtigung freut, so wenn er dem h. Thomas von Aquino gleichsam Auge in Auge gegenübertritt: „Sag an, Thomas, was kam dir in den Sinn, als du die Ansicht aufstelltest, das mosaische Gesetz dringe nur auf Pharisäismus, da doch Moses so oft mit klaren Worten die Teilnahme des Gemütes fordert?“ So unzweifelhaft nun aber auch in dieser Beziehung der Einfluss Luthers ist, so hat Melanchthon doch nirgends nur äusserlich gelernt, sondern alles von dem Freunde Übernommene selbständig verarbeitet. Jedenfalls weist die Sprache durchweg eine Kühnheit, Kraft und Gedrungenheit auf, wie man sie bei Melanchthon nicht erwarten würde.

Der geschichtliche Wert von Melanchthons Werk besteht vor allem darin, dass in ihm zum ersten Male die Summe aus der frühsten und glänzendsten Periode der reformatorischen Entwicklung gezogen ist. Was in den bisherigen Schriften Luthers und auch Melanchthons zerstreut war und an den verschiedensten Stellen aufgesucht werden musste, das stellte sich hier in vollständiger Ausführung dem Leser dar; jeder der Punkte, auf denen die Lehre der Reformatoren beruhte, war hier klar, eindringlich und überzeugend behandelt; und die Übersichtlichkeit des Ganzen wurde durch das zu Grunde liegende einfache Schema noch erhöht. Dazu kam, dass durch die fortgesetzte polemische Beziehung auf die Stellung, die die scholastische Theologie den besprochenen Fragen gegenüber eingenommen hatte, dem Leser

die Möglichkeit gegeben war, in jedem einzelnen Falle sofort die Stellung zu erkennen, die die kirchliche Lehre des Mittelalters einnahm, und er somit in den Stand gesetzt war, an dem bisherigen Stande der religiösen Anschauungen den Fortschritt zu messen, den die Gnadenlehre innerhalb der Entwickelung des Christentums bedeutete. Und das Alles war mit dem Geschick eines geborenen Lehrers vorgetragen, dem es vor allen Dingen daran lag, nirgends eine Unklarheit aufkommen zu lassen und von keiner Frage zur anderen überzugehen, ehe nicht das vollste Verständnis des Sachlichen erreicht war. So gebührt dem Buche in der deutschen Geistesgeschichte ein hervorragender Platz, und zugleich ist in ihm die gesamte Thätigkeit seines Verfassers, sein Wirken als zusammenfassender, ordnender, organisierender Geist gleichsam symbolisch verkörpert.

Indessen noch nach einer anderen Richtung hin nimmt das Buch die Teilnahme jedes Freundes der Geschichte des deutschen Geistes mächtig in Anspruch. Es ist das Denkmal der ersten und schönsten Epoche der Freundschaft der beiden Männer, von denen der jüngere wie zur Ergänzung des älteren geschaffen war. Wir sehen sie in eifrigem Gespräche in der Augustinerzelle zusammensitzen, den gewaltigen Mann, der heisser als irgend ein Mensch mit seinem Gotte gerungen hatte, und den feinen, empfänglichen Gelehrten, der seine grossen Gaben willig in den Dienst des Freundes stellte. Durch manche der Stellen in Melanchthons Werk klingt etwas hindurch von der Hilflosigkeit, in die Luther nach seinen Versuchen, den Himmel mit Werken zu stürmen, immer wieder geworfen wurde, klingt etwas von den Schrecken, die er zu erdulden hatte, ehe er durch die Gnade vom Gesetz erlöst wurde. Unwillkürlich steigt vor dem geistigen Auge des aufmerksamen Lesers hinter Melanchthons Darstellung Luthers Gestalt auf; und so wird uns auch durch dieses Buch das Verhältnis beider Männer zu einander wie durch unmittelbare persönliche Einwirkung versinnbildlicht.

# Johannes Duraeus.

## Sein Leben und seine Schriften über Erziehungslehre.

Von

**Dr. Theodor Klähr** in Dresden.

(Schluss.)

Die Arbeit des Duraeus, die nach dem Vorworte Hartlibs mit der Wiederholung des Titels The Reformed School, dem noch die Bestimmung hinzugefügt wird „Concerning an Association for the Education of Children", beginnt, enthält drei Hauptabschnitte, von denen die beiden ersteren „Of the Association" und „Of the Education of Children" dem dritten „The Directory for the Particular Education of Boyes" an Umfang bedeutend nachstehen [1]).

I. Die Gesellschaft für die Erziehung von Knaben und Mädchen „unto Religion, Morall Sciences and Virtues" soll aus freien Männern bestehen und Frauen ausschliessen. Der Eintritt in die Gesellschaft, sowie der Austritt aus derselben soll jederzeit freistehen, bei letzterem aber eine Angabe der Gründe erfolgen. Die Mitglieder wohnen zusammen und haben gemeinsamen Tisch. Ihre Tagesarbeit besteht erstens in der Verehrung Gottes durch Gebete, Meditationen und gemeinsame Erbauung an Gottes Wort, ausserdem

[1]) Das dem Werke nicht beigegebene Inhaltsverzeichnis mag durch die Zusammenstellung der Kapitelüberschriften ersetzt werden: First of the Association p. 14—18. Secondly of the Education of Children p. 18—21. The Directory for the Particular Education of Boyes p. 22—76. The Rights and Duties of the Governour, and Ushers for their places p. 23. The Rules of Education p. 24. Concerning the Advancement in Piety p. 25. Concerning the Preservation of their Health p. 29. Diet p. 29. Sleep and Rest p. 30. Bodily Exercises p. 30. Cleanliness p. 31. Concerning the Forming of their Manners p. 31. Concerning their Proficiencie in Learning p. 38. Concerning the Grounds and Rules of teaching Sciences p. 40. Concerning the End of Learning p. 40. Concerning the Means of Learning p. 43. Concerning the Parts of Learning p. 47. Of the Ordinary degrees of Children's naturall Capacities p. 51. Concerning the Things to be taught to each decyree of Capacity p. 53. Concerning the Manner and way of Teaching all these Things to Each Capicity p. 61. Concerning the Tasks, what and when every thing is to be done p. 62. Concerning the way of proposing all the parts of Learning unto the Scholars and of their entertaining the same to fixe their mindes thereon p. 70. Concerning the Means and Instruments which are to be had in a readinesse, and ordered for use, these Tasks may thus be prosecuted on all hand p. 71. On Teaching Logics p. 77—89.

sind freiwillige private oder öffentliche Exercitien (Propheticall Ecercises) gestattet. Die Gesellschaft soll sich zweitens die Erfindung nutzbringender Beschäftigungen angelegen sein lassen, teils zur Erhöhung der Erwerbsfähigkeit ihrer Mitglieder, teils zur Vervollkommnung von Handel und Gewerbe überhaupt, wie zur Unterstützung der Armen.

II. Über die Erziehung der Kinder im allgemeinen bemerkt Duraeus, dass die Knaben und Mädchen abgesondert von einander in besonderen Häusern, jene von Tutoren, die Mitglieder der Gesellschaft sind, diese von einer Erzieherin (Governess) erzogen werden sollen. Beide Erziehungshäuser stehen unter der Aufsicht des General-Overseer's. Das Hauptziel für die Erziehung beider Geschlechter ist, sie zur Erkenntnis Gottes in Christo zu bringen, damit sie seiner würdig nach dem Evangelium leben und nützliche Glieder des Staates werden. Zu diesem Zwecke werden sie täglich in der Gottseligkeit unterwiesen durch Gebete, Bibellesen, katechetische und andere christliche Übungen und für ehrliche und gewinnbringende Berufe nach Massgabe ihrer Fähigkeiten vorgebildet, damit sie nicht durch Trägheit und unordentlichen Lebenswandel ihren Mitmenschen zur Last fallen. Die Mädchen werden zu Hausfrauen und Müttern erzogen; die durch eine besondere Befähigung Ausgezeichneten sollen jedoch eine höhere Ausbildung in den Sprachen und Wissenschaften erhalten. Die Knaben werden für die Landwirtschaft, den Handel und den Staatsdienst ausgebildet.

III. Die besondere Anweisung zur Erziehung der Knaben setzt zunächst die äusseren Einrichtungen fest. Die Zahl der Zöglinge soll sechzig betragen. Ihre Erziehung leiten ein Governor und drei Ushers (Unterlehrer). Letztere haben die Anordnungen des Direktors auszuführen, die ihnen dieser in gemeinsamen Konferenzen giebt. Der Direktor hat die Unterlehrer anzustellen und zu entlassen und sie in allen die Zöglinge betreffenden Angelegenheiten anzuweisen und zu beaufsichtigen. Ausserdem hat er alle Verwaltungsangelegenheiten zu erledigen. Jedem Unterlehrer wird eine bestimmte Anzahl Knaben zur Beaufsichtigung übergeben; ihre Wohn- und Schlafräume sind mit denen des Lehrers verbunden. Jeden Abend, nachdem die Knaben zu Bett gegangen sind, hält der Direktor mit den Lehrern eine Konferenz.

Die Grundsätze der Erziehung, für die als Hauptregel gilt, dass den Kindern alle Mühen und Schwierigkeiten erleichtert werden durch sorgfältige und fleissige methodische Wahl und Anpassung aller Mittel an die Fähigkeiten der Zöglinge, werden nach den vier Aufgaben gruppiert: Erziehung zur Frömmigkeit, Erhaltung der Gesundheit, Gewöhnung zum Anstande, Förderung in den Wissenschaften.

1. Der Erziehung zur Frömmigkeit dienen Gebete, Bibellektionen, katechetische Unterredungen und die sonntäglichen Gottesdienste. Abends sollen die Zöglinge vor ihren Betten knieend ein

Gebet anhören, das der Lehrer oder ein Knabe spricht. Am Morgen muss derselbe die Morgenandacht leiten, die wie das Abendgebet verläuft. Darnach versammeln sich sämtliche Bewohner der Anstalt zu einer gemeinsamen Andacht. Ein Mitglied der Gesellschaft spricht ein Gebet, liest einen Bibelabschnitt vor und schliesst die Andacht wieder mit einem Gebete. Die nächste halbe Stunde wird mit katechetischen Unterredungen oder mit einem Gottesdienst ausgefüllt. Die religiösen Übungen der Mitglieder der Gesellschaft sind an keine Zeit gebunden. Bei den Mahlzeiten spricht ein Schüler das Tischgebet. Dann wird während des Essens aus der Bibel vorgelesen und am Schlusse werden einige Verse eines Dankpsalms gesungen. Nach dem Abendbrote findet wieder ein halbstündiger Gottesdienst statt. Darnach sollen in einer halbstündigen Besprechung die Kinder angeleitet werden, den Lehrern oder einander Fragen vorzulegen, die ihre Gedanken über die gelesenen Bibelstellen oder sonstige Erfahrungen betreffen. Am Sonntage findet ausser diesen Andachten und Übungen der Besuch des allgemeinen Gottesdienstes statt, woran sich eine Unterredung über das in der Kirche Gehörte anschliesst. Vorgeschritteneren Zöglingen soll die Teilnahme an den „Propheticall Exercises", die dazu berufene Mitglieder der Gesellschaft mit einander oder mit Fremden abhalten, gestattet werden.

2. Zur Erhaltung der Gesundheit der Zöglinge werden zunächst Bestimmungen über die Art der Kost getroffen. Dann wird angeordnet, dass die älteren Zöglinge im Winter um 5, im Sommer um 4 Uhr aufstehen, die jüngeren eine Stunde später folgen. Alle gehen um 9 Uhr zu Bette; die Beamten dürfen sich nicht vor 10 Uhr niederlegen. Den Körperübungen werden täglich zwei Stunden gewidmet. Die körperlichen Beschäftigungen sollen genau geregelt sein und den Bestrebungen der Gesellschaft zur Verbesserung des Ackerbaus, des Gewerbes oder der Vorbereitung für den Militärdienst dienen. Die peinlichste Reinlichkeit wird empfohlen.

3. Die Gewöhnung an gutes Betragen (Forming of the Manners) besteht in Einflössung sittlicher Grundsätze in die Seelen und Bildung der äusseren Formen des Auftretens der Zöglinge. Die Überwachung des Betragens der Kinder zum Zwecke der Ergründung ihres guten und schlechten Charakters und der Anwendung der geeignetsten Massregeln wird als die Hauptaufgabe der Erziehung hingestellt. Die täglichen Konferenzen sollen sich daher vorzugsweise mit den Ergebnissen dieser Beobachtungen der Kinder und mit den Erwägungen über die besten Mittel ihrer moralischen Bildung beschäftigen. Moralische Vorschriften aus den Sprüchen Salomonis und anderen biblischen Schriften sollen auf Tafeln in den Schul- und Wohnzimmern den Kindern stets vor Augen sein. Zuverlässige Knaben werden als Monitoren verwendet und für grobe Vergehen Ehren- und Körperstrafen angeordnet.

4. Die Gedanken über die Förderung in den Wissenschaften werden mit einer scharfen Verurteilung der herrschenden

Schulzustände eingeleitet. Nur die letzte und geringste Art wirklicher Erziehung wird in den gewöhnlichen Schulen geübt und noch dazu in oberflächlicher und verkehrter Weise; denn die Kinder werden zum Lesen von Schriftstellern und zum Auswendiglernen von Wörtern veranlasst, bevor sie die Dinge kennen, die durch diese Wörter und Sentenzen ausgedrückt werden. . . . Sie werden angehalten, die allgemeinen Regeln, Lehrsätze und Vorschriften der Künste sich einzuprägen, ehe sie mit irgend etwas ausgestattet werden, woran sie diese Regeln und Gesetze anwenden können. Und wenn sie etwas gelehrt worden, wobei die Vernunft thätig ist, so führt man sie in ein Labyrinth von spitzfindigen und unfruchtbaren Begriffen, durch die ihr Geist mit windigem, eingebildetem Wissen aufgeblasen, ihre Empfänglichkeit für die Einfachheit nützlicher Wahrheiten zerstört, ihre natürliche Neigung zum Stolze, zur Ruhm- und Streitsucht nicht gebessert wird, sondern sie vielmehr in ihrer Verderbtheit bestärkt werden. So werden sie der Forschung abgeneigt und unfähig, irgend eine göttliche oder menschliche Erkenntnis in ihrer Einfachheit aufzunehmen; denn ihre Köpfe sind angefüllt mit Kunstausdrücken und leeren Formeln der Gelehrsamkeit, die ihnen keine methodische Anleitung geben, ihre Kenntnisse zum Besten der Menschheit anzuwenden.

Die Regeln für den Unterricht in den Wissenschaften müssen dem Zwecke der Wissenschaft und den Mitteln und Gebieten derselben entsprechen. Der wahre Zweck alles menschlichen Erkenntnisstrebens ist die Beseitigung der Mängel, die sich in uns wie bei andern vorfinden und von der Unkenntnis der Natur und Verwendung der Geschöpfe und der ungenügenden Erforschung unserer Fähigkeiten herrühren. Daher soll nichts gelehrt werden, das nicht zur Beseitigung dieser Mängel dient; niemand soll unterrichtet werden, der sich nicht des Zweckes seines Lernens bewusst ist; die einzelnen Wissenschaften müssen in ihren Zielen einander untergeordnet werden, und die Unterweisung darin hat sich nach den Fähigkeiten der Lernenden zu richten.

Die Mittel, Kenntnisse zu erwerben, sind die Sinne, das Wort und die Denkkraft. Die Künste und Wissenschaften, die durch die Sinne erworben werden können, dürfen nur durch Anschauung gelehrt werden. Alles, was in einer Wissenschaft oder Kunst durch die Sinne aufgenommen werden kann, soll zuerst im Unterrichte auftreten. Von den seelischen Fähigkeiten werden nach einander geübt: die Sinne, die Imagination, das Gedächtnis, das Denken.

Die Unterrichtsstoffe zerfallen in zwei Gruppen: 1. Nützliche Künste und Wissenschaften; 2. Sprachen (Latein, Griechisch und Hebräisch nebst den mit ihm verwandten orientalischen Sprachen). Die erste Gruppe hat den Vorrang vor der zweiten, da jene an und für sich zur Beseitigung der Mängel unserer Natur beitragen können, diese nur zur Überlieferung der gewonnenen Erkenntnis dienen. Die Künste und Wissenschaften werden zuerst in der Muttersprache gelehrt. Das Lernen fremder Sprachen, das Sache des Gedächtnisses

ist, tritt erst später auf, wenn das Kind fähig ist zur Aufnahme bloss überlieferter Kenntnisse. Beim Lernen der Sprachen ist im Jugendunterrichte alles auszuschliessen, was nicht zur Überlieferung von Kenntnissen über die Dinge dient, also die Kritik und das Studium des Stils der Autoren u. s. w.

Als Fähigkeiten, die in den einzelnen Lebensabschnitten vorherrschen, werden genannt für das 5. und 6. Lebensjahr: Sinne und Imagination, für das 4. (5.) bis 8. (9.): Imagination und Gedächtnis, für das 13. (14.) bis 19. (20.): Imagination, Gedächtnis, Denken. Mit dem 20. Lebensjahre ist der Mensch der Erziehung durch andere entwachsen.

Die Unterrichtsgegenstände, die auf jeder dieser drei Stufen auftreten, sind folgende: I. Stufe. 1. Deutliches Sprechen der Muttersprache. 2. Fliessendes und verständiges Lesen in der Muttersprache. 3. Leserliches Schreiben der Muttersprache und der Buchstaben einer fremden Sprache nach Vorschriften. 4. Zeichnen mit Lineal und Zirkel und malendes Zeichnen zur Darstellung der Umrisse der Dinge. 5. Lernen der Bedeutung der Ziffern und der Unterschiede an den Dingen hinsichtlich ihrer Zahl, Teile, Grösse und Massverhältnisse; dabei werden Auge und Ohr geübt. 6. Betrachtung aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge, Einüben ihrer Namen; mündliche Beschreibung und bildliche Darstellung der Dinge. 7. Übersicht über die Weltgeschichte unter Zugrundelegung des „historischen Katechismus der Bibel"; Beschreibung der Weltteile, „der Dinge, die sich in ihnen befinden und ihrer Völker"; Kenntnis der hauptsächlichsten Ereignisse in der vaterländischen Geschichte. Nur wenn ein Kind diese Stufe durchlaufen hat, soll es in die Schule der Gesellschaft kommen. Daher soll in deren Nähe, unter der Mitwirkung des Governors, eine Vorschule (Nursery) errichtet werden, in der alles dies gelehrt wird.

II. Stufe. Das Chaos der Anschauungen wird geordnet, die Imagination und das Gedächtnis geübt. Die einzelnen Unterrichtszweige sind: 1. Schönes und geläufiges Schreiben; Zeichnen der Dinge, deren Gestalt im Gedächtnis bewahrt werden soll. 2. Geordnete Betrachtung aller Natur- und Kunsterzeugnisse nach ihren Arten, Ähnlichkeiten, Unterschieden, Teilen, Thätigkeiten, Eigenschaften, nach ihrem Nutzen für Handel und Gewerbe. 3. Lernen der lateinischen, griechischen und hebräischen Namen der Dinge, die beobachtet worden sind mit Hilfe einer Janua in jeder Sprache. 4. Die Beschreibung der Welt und einzelner Länder mit Hilfe von Bildern und einfachen Karten[1]). 5. Die Astronomie mit Benutzung von Modellen, Globen

[1]) In der von Prof. Kvacsala demnächst zu veröffentlichenden Korrespondenz über Comenius, die er ursprünglich als von Chr. Schlöer verfasst ansah (Kvacsala, A. Comenius, p. 241), als deren Verfasser er jetzt aber Joachim Hübner und als ihren Empfänger Hartlib betrachtet (J. Kvacsala, Kurzer Bericht etc. S. 25), ist folgende Bemerkung enthalten, die sich wohl auf die Vorschläge des Duraeus, wie sie oben angegeben sind, bezieht: „Hr. Duraei judicium de usu imaginum gefellt mir sehr wohl. Ist aber

und Karten. 6. Die vier Grundrechnungsarten, die Reduktion der Brüche und die Proportionen. 7. Die Geometrie der Linien, Flächen und Körper, Messung der letzteren; die Messkunst unter Gebrauch der dazu nötigen Instrumente. 8. Die allgemeinen Regeln für den Ackerbau, die Gärtnerei, den Fisch- und Vogelfang. 9. Anatomie des menschlichen Körpers (Modelle und Bilder mit Namen in den klassischen Sprachen). 10. Übersicht über die Geschichte der vier Weltmonarchien, der eigenen Nation und der christlichen Kirche von ihren Anfängen an. 11. Die Elemente der Grammatik, so weit sie zum Verständnis der lateinischen, griechischen und hebräischen Janua nötig sind. Die grammatikalischen Regeln, die für die drei Sprachen zugleich gelten, sind zuerst zu lernen; darnach die besonderen Regeln. Ihre Einübung geschieht durch Rückübersetzungen im Anschluss an die Janua.

III. Stufe. Auf dieser Stufe tritt die Vorbereitung für einen besonderen Beruf in den Vordergrund. Die Grammatik wird genauer gelernt. Die Autoren in den verschiedenen Wissenschaften werden gelesen, ihre Hauptgrundsätze und methodologischen Gedanken ausgezogen und zu einer Encyclopädie zusammengestellt. Die Studien betreffen: 1. Ackerbau. 2. Naturwissenschaften. 3. Architektur, Geschützkunst, Kunstfeuer (fire-works), Waffen, Kriegskunst und Schifffahrt mit Zuhilfenahme von Büchern und Modellen. 4. Moralphilosophie nach griechischen Autoren (Epictet, Cebes, Arrianus, Plato, Xenophon, Plutarch) und einigen lateinischen Traktaten. 5. Haushaltungskunde, Staatslehre, Naturrecht, Gesetzeskunde. 6. Theorie und Praxis der Mathematik; Optik; Sonnenuhrkunst (Art of Dialing); Rechnungskontrole. 7. Principien der Naturphilosophie; die Hauptlehren der Medicin, Pharmacie und Chemie. 8. Chirurgie (Kenntnis der Instrumente, Pflaster und Salben). 9. Logik, Rhetorik und Poesie, deren Regeln aus der Lektüre gewonnen und durch Übungen befestigt werden. 10. Geschichte der Menschheit und Ableitung der Verhaltungsregeln aus ihr für das private und öffentliche Leben. Abschluss mit dem Studium der Sprüche und des Predigers Salomonis. — Die Theorie der Musik gehört zum mathematischen Studium, ihre Praxis dient der Erholung. Die Bibel wird täglich in griechischer und hebräischer Sprache gelesen. Ein theologisches Compendium ist unnötig zu studieren, da die Theologie auf die Bibel zu gründen ist.

Der nächste Abschnitt enthält noch einige kurze methodische

---

dass, wass ich albereyt Von den imaginibus gewünschet, niemahlss Zeit gehabt, Völlig Zue Überdenckhen oder Zue Papier zu bringen. O dass wir nun die Pansophiam wohl beschrieben hätten, die würde Unss all die Sachen, so durch Bilder Zue repraesentiren währen, gar herlich anzeigen, die Bilder aber würden der Jugend alssdan die Pansophiam recht Verstehen lehren. Es ist immer schade, das H. Duraeus diese Sachen nit tota mente invigiliren soll. Er würde es gewiss Comenio ipso in Vielen stückhen weit Zu Vor thuen. Jedoch bringet er nun jetzo die conciliationem nur auff die füsse, so hat er mehr, alss alle Theologi Und Colloquia dieser 100 Jahre aus gerichtet."

Bemerkungen, die Gesagtes wiederholen, worauf eine genauere Verteilung der Unterrichtsstoffe auf die einzelnen Studienjahre vorgenommen wird. Von einer Berücksichtigung der Vorbereitungsschule wird dabei abgesehen, weil noch keine für sie geeigneten Lehrer vorhanden sind. Die fünf Jahre der zweiten Stufe werden in 3 Abschnitte geteilt, von denen die beiden ersten je zwei Jahre umfassen. Während der ersten beiden Jahre werden die lateinischen und griechischen Namen der Dinge eingeprägt, einige Bilder und Umrisszeichnungen von den Dingen angefertigt. Die Elemente der lateinischen und griechischen Grammatik treten im letzten Viertel des ersten Jahres, die Elemente der hebräischen Grammatik im letzten Viertel des zweiten Jahres auf. Der zweite Abschnitt von 2 Jahren wird zuerst ausgefüllt mit dem Lernen der hebräischen Namen und mit der genauern Beachtung der Dinge und dann mit dem Studium der ausführlicheren Grammatik der alten Sprachen. Im letzten Jahre der zweiten Stufe finden Wiederholungen und Übungen im Hebräischen statt. — Die sechs Jahre der dritten Stufe umfassen drei Kurse von je zwei Jahren. Im ersten Kursus werden alle Wissenschaften historisch übermittelt. Alle Dinge werden in Natur oder im Bilde vorgezeigt, Erzählungen und Beschreibungen geliefert, die leichtesten lateinischen und griechischen Autoren gelesen. Vom zweiten Jahre an ist die Unterrichtssprache nur lateinisch und aus griechischen Autoren wird ins Lateinische und aus lateinischen ins Griechische übersetzt. Im letzten Viertel des Kurses werden die Elemente der Logik gelehrt, indem die Unterschiede des Denkens von der Imagination und dem Gedächtnis festgestellt, der Gebrauch der Logik in den einzelnen Wissenschaften, die Urteile und Schlüsse behandelt und die bei den gelesenen Autoren vorkommenden logischen Funktionen analysiert werden. Der zweite Kursus überliefert alle Wissenschaften im systematischen Zusammenhange. Im letzten Viertel des ersten Jahres wird die Logik durch Belehrung erst über die analytische, dann über die synthetische Methode vervollständigt. Von der Mitte des zweiten Jahres an treten im Anschluss an die Lektüre Rhetorik und Poetik auf. Der dritte Kursus bringt die Übung in der praktischen Anwendung aller Wissenschaften und die besondere berufliche Vorbildung je nach der Neigung und Fähigkeit der Einzelnen.

Der folgende Abschnitt ergänzt die bereits gegebenen didaktischen Vorschriften. Der Governor arbeitet den Lehr- und Stundenplan aus, giebt den Unterlehrern theoretische und praktische Anweisungen; letztere, indem er ihnen selbst Musterlektionen hält und so viel als möglich bei ihrem Unterrichte gegenwärtig ist. Die didaktischen Hauptgrundsätze sind: 1. Bei allem Unterrichte sollen die Schüler zuerst das Ziel erfassen, das durch den Lernprozess erreicht werden soll. 2. Die Unterrichtsform soll stets die gleiche sein, für jeden Grad der Intelligenz verständlich, klar, deutlich und in allen Teilen wohlgeordnet. 3. Die Darbietung soll in der Weise erfolgen, dass erst eine Totalauffassung durch die Imagination statt-

findet, dann die einzelnen Teile besonders behandelt und schliesslich in ihrem Zusammenhange betrachtet werden. Am Ende jeder Lektion findet eine kurze summarische Rekapitulation statt. Was unverstanden geblieben ist, wird wiederholt. Die Darbietung dauert nur eine halbe Stunde. Die Einübung geschieht durch schriftliche Übungen, Zeichnen, Malen, durch Zusammenfassungen und Systematisierungen, durch tägliche, wöchentliche, monatliche, vierteljährliche und jährliche Wiederholungen; am besten ist jede dritte Lektion eine Wiederholung.

Die äusseren Einrichtungen, die nötig sind zur Sicherung des Gedeihens der Erziehung, sind: 1. Ein Haus, das nicht in einer Stadt, wohl aber in der Nähe einer solchen liegt, wo gute Luft ist. Es muss geräumig, von einem grossen Garten und von Obstanlagen, Wiesen und Feldern umgeben sein. 2. Drei kleinere mit Öfen versehene Unterrichtsräume, in deren jedem sich ein Pult für den Unterlehrer und zwanzig Pulte für die Schüler befinden. 3. Ein grosser Lehrsaal, in dem sich die Lehrmittel befinden, und wo beim Gebrauch derselben die Lektionen gehalten werden können. 4. Lehrbücher, welche die Schüler von den Lehrern erhalten. Für die zweite Stufe sollen es nur lateinische, griechische und hebräische sein. Unter ihnen muss sich die Bibel in den Ursprachen und in der Muttersprache befinden. 5. Schreib- und Zeichenutensilien.

Hieran schliesst sich auf S. 77—89 die von Hartlib in seinem Vorworte erwähnte Abhandlung über die Unterweisung in der Logik. Sie beginnt mit der Erklärung, was unter Logik zu verstehen ist, weist dann auf die Notwendigkeit ihres Studiums hin und schliesst mit der Anweisung, praktische Übungen im logischen Denken dem theoretischen Unterrichte vorangehen zu lassen.

---

3. The / Reformed / Librarie Keeper / With a Supplement to the / Reformed-School, / As subordinate to Colleges in / Universities. / By / John Durie. / Whereunto is added / I. An Idea of Mathematicks / II. The description of one of the chiefest / Libraries which is in Germany, erected / and ordered by one of the most Learned Princes in Europe. / London 1650, 8°. pp. 65.

Nach dem Vorworte Hartlibs an den Leser folgt der an ihn gerichtete Brief des Duraeus „A Supplement to the Reformed School (p. 1—12), in dem er sich gegen den Vorwurf verteidigt, durch seine „Verbesserte Schule“ die Universitäten beseitigen zu wollen. Darnach ist seine Anleitung zu einer guten Bibliotheksverwaltung abgedruckt (The Reformed Library Keeper p. 12—32). Die Idea (p. 33—46) ist von John Pell für Samuel Hartlib verfasst; die lateinische Beschreibung der Bibliotheca Augustana in Wolfenbüttel (p. 47—65) hat Julius Scheurl zum Verfasser.

---

## II. Handschriftliche pädagogische Abhandlungen.

### 1. Mr. Durys Exercitation of Schooling 1646. (Sloane Ms. 649, 52—56. Brit. Mus.)

Matters to be elaborated for the Education of Children[1]):

1. The Necessitie and Usefulnes of the Worke of Education
   to all Societies of men
   to the Church of G[od].
   to the present reformation of Church and State now intended.
2. To whom the Care of providing for the advancement of this Worke doth properly belong
   viz.
   To the Magistrate — Supreme / Subordinate.
   To the Ministerie.
3. The true Ende and Aime for which the Worke is to bee set on foot and advanced
   viz.
   To make childrens Mindes sound
   and
   Bodies healthful.
   To set them in a way to become serviceable unto others Publickly and Privately.

The Meanes and Wayes necessarie to gain these Endes are two:

1. Schoolmasters must be found and enabled to goe about the Worke
   by Directions and Rules
   by Helpes and Assistance
   to support them with livilihood and authority.
   to encourage them in rewards by Correctors and Overseers
   to call them to an account
   to reform what is amisse.
2. Schooles and schollars must be ordered and fitted for the instruction and care of schoolmasters.

Concerning the Schooles.

The Schooles should be Publick and of two sorts:

1. Common to all[,] teaching to them Notions or their mother [tongue] to agree the right Names and Expressions } of things.
2. Peculiar to some for the tongues of learning: Hebrew, Greeke, Latin; of commerce: French, Spanish, Italian; for the Arts

[1]) Die Orthographie des Manuskripts ist beibehalten.

and Sciences, wherebey these Sorts of People are to bee fitted for their emploiments in the Common-wealth:

I. The Vulgar for Trades and Servile Worke.

II. The Learned for increase of Science and training up others thereunto.

III. The Nobles to fit them for Public charges in Peace and Warre.

Concerning Schollars.

The Schollars should be fitted for their Schoolmasters care and tutoring befor[e]they come to schoole

viz.

Whiles they are yet with their Parents and Nurses } who are to be directed how to make them docile

After they are at Schoole by subordinate Overseers, Ushers, Tutors etc.

Who are to be directed how to make them diligent and attentive to what is taught.

## 2. The Heads of Matters to bee thought on concerning the education of Noble and Gentlemen 1646. (Sloane Ms. 649, 53—56. Brit. Mus.)

1. First we must reflect upon that which we call Nobilitie and Gentrie to know what we mean by it.

Namely: A Preeminencie in Honor above others of the Vulgar Sort.

2. That there is such a thing in Nature and in all Humane Societies is to be made good.

3. Where Preeminencie in Honor doth arise.

Viz: from the Advantages which some have above others to doe most good to Many.

And what true Honour is?

Viz: A well-deserved affection and respect given to such as make right use of those Advantages.

4. The Advantages which Noble and Gentlemen have above the vulgar sort are chiefly two. The one is largeness of Possessions, the other means of acces to places of emploiment for the Public; the first is the Advantage in the Body, the second in the Soule of State.

5. The right use of these Advantages to the end for which G[od] doth give them, is not naturely to any Man, but must be attained by Institution and Habits.

6. The ground of Institution fit to beget Habits is good Education.

7. The ground of Good Education is the Ende and Aime of Institution.

8. The End and Aime of Institution in Noble and Gentlemen is to fit them to the emploiment for which G[od] hath given them their Advantages amongst Man above the Vulgar.

9. These emploiments can doe nothing else but charges of Serviceablenes for the Publick Good.

10. These Services must needs relate either to the Soul or the Body of the State severally or jointly.

11. To discharge these Services their Education must fit them with abilities both of Mind and Body, and be fitted towards them so, as to put them in a setlid course, to increase and to improve the same to their true endes.

12. From all which followeth that to order the Way of Educating Noble and Gentlemen this must be distinctly handled:

1. What the Proper Emploiments are of Noble and Gentlement in a Common-wealth.
2. What the Abilities are which must fit them for those Emploiments.
3. How these Abilities are to be gained and improved.
4. How their Education should be so ordered as to bring this effectually to passe, for the good of the Common-wealth.

## Of the Emploiments.

1. The Proper Emploiments of Noble and Gentlemen are either of their Mind or of their Bodily strength in order to the Mind for Council or for Action subordinat[e] thereunto.

2. The Emploiment for Council is in the way of Peace or of Warre.

3. The Councils in the way of Peace are either to settle and insure the Welfare of the Common-wealth or to enlarge it.

4. The Settlement and Preservation of the welfare of a Comon-wealth is chiefly within it selfe, the enlargement thereof is in respect of Forrain Parts.

5. The Council in the way of Warre are either for Land- or Sea-Service at home or abroad.

6. The Emploiments depending upon those Wayes of Council are Officers and Charges of Trust such as are 1. Peers in Parliament, 2. Privy Counsillors, 3. Judges in the Courts of Justice, 4. or in other Judications ordinary or extraordinary as may be appointed of different kindes, 5. Superintendants of Commerce and Trade and Commissioners of Several Sorts as 1. too look to Inferior Officers to see the Ways of their Administration of their Charges, 2. to have an eye to Strangers and People without emploiment in the State; 3. to Oversee and Patronise Churches and Schooles, to advance Religion and Vertue thereunto and such like, which the Welfare of a State may require.

7. The Emploiments of Action as Subordinat[e] unto Council are such as these: Governours of Provinces and Places of importance, 2. Collectors, Recorders and Dispensors of the Revenue of the State, 3. Generals of Armies, Lieut. Govrs, Field-Marshals, Coronets etc., 4. Admirals at Sea, 5. Directors of Plantations, 6. Amb[assado]rs to Forr[a]ine States and such like.

8. In all these Emploiments the point of Action is only enterprise depending upon the free-giving Charges as it is directed by Council, chiefly where there is any difficulty therein requiring some industry in the Execution to bring the Effort of the Council to passe.

9. How all such Enterprises tend either to Worke the Spirits and Affections or the Bodies of Men into such frame expedient to the wellfare of the Common-wealth.

10. The Enterprises tending to worke their Spirits and Affections to some good frame are to be executed by persuasion.

11. The Enterprise tending to worke their Bodys to a frame are outward Exercises, whereunto the Example of the Practice and Painfulnes of Leaders must goe only along with their directions.

### 3. Capita Rerum quae fusius in Cura Paedagogica sunt tractanda. Fragment in der Handschrift des Duraeus. (Sloane Ms. 649, 198. Brit. Mus.)

1. Quaenam sint Generales regiminis et *ὀρθόσεως* Proprietates.
2. Quaenam sint Signa Specialia Flexibilis et Amicabilis Ingenii.
3. De Sinceritate et Constantia Signis.
4. De Amore Sui sive *αὐτοφιλίᾳ* eiusque Signis et Effectis et Remediis.
5. De Affectuum Natura et Subordinatione.
6. De Affectuum ad Virtutem aptitudine vel inaptitudine.
7. De Deliberatione quomodo in eo praevideri futurum Modum mutationis et praecolligi vitiorum incrementa possint.

Es ist möglich, dass eine vollständige Abhandlung des Dury, betitelt Cura Paedagogica, vorhanden und bekannt war. Darauf scheint die folgende Stelle in einem Briefe Poehmers zu deuten; der sich im Sloane Ms. 649, 36 findet:

„Herr Duraeus thete ein treffliches werck planeque conveniens sublimibus cogitationibus suis, nec minus proficuum Reipublicae, wann Er die Summa Capita Curae Paedagogicae sonderlich den Modum applicandi klärer entwürffe, damit also die leut erfahren, dass es nicht blosse speculationes und bilder, sondern soliche sachen wehren, welche leicht und nützlich zu praktizieren und auf was weise ipsa fundamenta Omnium Disciplinarum Pueris tradenda et pueriliter exprimenda sint. Ihm de Inquisitione Temperamentorum möcht ich gern mehr hören und sein iudicium vernehmen de Libellis huc facientibus: Icone

animorum Barlay[1]) und Scrutinio Ingeniorum Huartis. Jenes ist ganz generall, dieser geht mehr ad speciem. Es hath aber ein französischer Medicus ein Buch darwieder geschrieben, so ich zu Rom gesehen — ungefeehr mit diesem Titel, L'Examen d'Examen des Esprits etc. Die Atheisten haben mir ein solliges Buch Huartis wohl commendirt, quod notandum[2]). Digne ac utiliter idem Dr. Duraeus sublimes Cogitationes suas occuparet si summa Curae Paedagogicae Capita inprimis modum illa applicandi plenius illustraret, ut sua ratione sinistre a multis praeconcepta opinio, nudas tantum speculationes et imagines de eis rebus apprehendens, expugnaretur et illarum facilitas et coniuncta utilitas in apricum produceretur, item quomodo ipsa fundamenta omnium Disciplinarum Pueris tradenda et pueriliter exprimenda sint . . . ." Der Briefschreiber wiederholt dann seinen Wunsch, über Huarte und dessen Kritiker das Urteil des Duraeus zu hören.

Eine Würdigung der pädagogischen Arbeiten des Duraeus möchte noch aufgeschoben werden, bis eine eingehende und vollständige Darstellung der pädagogischen Reformbestrebungen in England während der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts vorliegt. Eine solche soll das von Mr. Foster Watson, Professor an dem University College for Wales in Aberystwyth, in Aussicht gestellte Werk „Writers on Education in England" 1500—1660, enthalten, das er auf Veranlassung des Commissioners of Education in the U. S. A. (Dr. W. T. Harris) vorbereitet.

---

[1]) Der Icon Animorum (1614) bildet den 4. Teil von Barclay's Satyricon und enthält eine eingehende Charakteristik der verschiedenen europäischen Nationen.

[2]) Die Schrift des spanischen Arztes Juan Huarte, betitelt „Examen de ingenios para las sciencias" ist wahrscheinlich zuerst 1575 in Baeça erschienen. Sie erlebte zahlreiche Auflagen in spanischer Sprache und wurde ins Französische dreimal, ins Italienische und Englische je zweimal, ins Latein (ein- oder zweimal) und ins Deutsche (von Lessing, Joh. Huarts Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften, Zerbst 1752) übersetzt. Poehmer kannte wahrscheinlich die lateinische Übersetzung von Aeschacius Maior (Joachim Caesar, cf. Jöcher, Allg. Gelehrten-Lex. 1750 I, 1541), die den Titel hat „Scrutinium Ingeniorum" und nach Jöcher bereits 1612 erschienen sein soll, wahrscheinlich aber erst 1621 veröffentlicht worden ist. Die Gegenschrift des französischen Arztes Jourdain Guibelet erschien 1631 in Paris unter dem Titel „Examen de l'Examen".

# Besprechungen.

Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimaurerei. Auf Grund der Originalquellen dargestellt von Dr. Ferdinand Katsch. Berlin 1897. Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Königliche Hofbuchhandlung, 4. XI, 699 S. 12 M.

Dieses mit grosser Siegesgewissheit auftretende Buch bietet nach einer Einleitung von 11 Seiten in sieben Teilen folgende Abschnitte: Erster Teil. Von dem Ursprunge der Freimaurerei aus der Werkmaurerei (S. 12—103). Zweiter Teil. Die alte Brüderschaft des Löblichen Ordens des Rosenkreuzes vom Jahre 1604 bis zum Jahre 1616 (S. 104—213). Dritter Teil. Die zeitgenössischen Gegner der Rosenkreuzer (S. 214—309). Vierter Teil. Zweite und letzte Periode der Rosenkreuzer vom Jahre 1617 bis 1633 (S. 310—469). Fünfter Teil. Die rosenkreuzerisch-freimaurerische Periode vom Jahre 1633 bis 1692. Ashmole und seine Zeit (S. 470—570). Sechster Teil. Die rosenkreuzerisch-freimaurerische Periode im Niedergange und die Umformung der Freimaurerei in das noch bestehende Grosslogenregiment. 1692 bis 1717 (S. 571—619). Siebenter Teil. Das englische Constitutionenbuch vom Jahre 1723 (S. 620—688). Ein „Schlusswort" (S. 689) sowie ein „Sachverzeichnis" (S. 691—696) und ein „Namenverzeichnis" (S. 697—699) schliessen den stattlichen Band, dessen wissenschaftlicher Wert leider dem Umfange in keiner Weise entspricht.

Ein „Vorwort" der Verlagshandlung teilt mit, dass der Verfasser vor Abschluss der Drucklegung am 27. September v. J. gestorben ist. Dieser Umstand wird dem Berichterstatter eine gewisse Zurückhaltung auferlegen, obwohl sehr viele Stellen des Buches und namentlich der Ton eine scharfe Kritik geradezu herausfordern. Was das Werk will, sagt der Verfasser selbst zu Beginn der „Einleitung": „Eine Vorgeschichte der Freimaurerei will dieses Buch darbieten; es will den Nachweis erbringen, dass unter dem Namen der „Freimaurerei" eine neue Kulturidee sich einzubürgern versuchte, und dass diese eine praktisch-religiöse in ihrem Ursprunge wie in ihrem Endzwecke war. Es will den Nachweis erbringen, in welchem Lande und in welcher Form diese Idee ihre ersten Vertreter fand, welche Männer sie nach England und Schottland importierten und ihr hier die formelle Einkleidung gaben, welche seitdem als „Freimaurerei" allüberall bekannt geworden ist" (S. 1). Der Verfasser redet hier von „Nachweisen", er hätte besser gethan, von „Versuchen" zu

sprechen, denn von all den versprochenen Nachweisen ist kein einziger sicher erbracht, sondern wir finden in dem Buche nur eine endlose Kette von Behauptungen und persönlichen Überzeugungen, deren Richtigkeit vorzugsweise durch einen oft sehr hochfahrenden Ton andern Meinungen gegenüber gestützt wird, deren sachliche Begründungen aber fast überall auf sehr schwachen Füssen stehen. Auch sind die Hauptgedanken zum Teil gar nicht einmal neu, und was neu ist, besteht die wissenschaftliche Nachprüfung sehr schlecht. In einzelnen Teilen sind manche schätzenswerte Zusammentragungen von Quellenstoff vorhanden, aber die Verarbeitung desselben und die daraus entwickelten Schlussfolgerungen erweisen sich bei näherer Betrachtung meist als unzutreffend. Man könnte sich versucht fühlen, einen Ausspruch Lessings anzuwenden: „Es ist viel Gutes und viel Neues in diesem Buche; nur schade, dass das Gute nicht neu ist, und das Neue nicht gut".

In der „Einleitung" äussert sich der Verfasser sehr absprechend über die bisherige freimaurerische Geschichtsforschung, und hier muss man ihm häufig zustimmen; aber die Fehler, die er seinen Vorgängern zur Last legt, zeigt er selbst in gesteigertem Masse, nämlich „Willkür", „Kritiklosigkeit", „dreistes Absprechen" und sogar auch „auffallenden Mangel an unerlässlichen Vorkenntnissen". Dieser Mangel tritt uns gleich im „ersten Teile" in verblüffend wirkender Weise entgegen, denn seine ganzen Kenntnisse vom englischen Gildenwesen beschränken sich auf das, was William Maitland in seinem „prächtig ausgestatteten Quellenwerk" (S. 14) „The History and Survey of London, from its Foundation to the present Time" darbietet, und zwar in der Ausgabe von 1756. Maitland war ein sehr einfacher Mann, ursprünglich reisender Haarhändler, der dann unter die Schriftsteller ging und ausser dem erwähnten Buche noch eine „Geschichte von Edinburg" und „Geschichte und Altertümer Schottlands" verfasste; er gilt naturgemäss in England nur als eine Autorität von untergeordnetem Range. Seine „Geschichte und Übersicht von London" erschien zuerst 1739 und ist lediglich eine Nachahmung von Stows „Übersicht von London", die 1720 in zwei grossen Foliobänden von Strype neu herausgegeben war. Wie sehr sich Maitland auf Stow und Strype stützt, zeigt sich noch besonders darin, dass er sich am Rande für seine Nachrichten oft genug auf jene beiden bezieht. Maitland zählt im zweiten Bande 91 Londoner Gilden auf mit Zeitangaben über ihre Entstehung und Bestätigung, oft auch mit Beifügung ihres Wappens; natürlich weiss er nicht mehr, als er von den damaligen Mitgliedern erfahren konnte, und was er in dieser Beziehung bringt, mag ja ziemlich zuverlässig sein, aber es kann nur das allerhöchste Erstaunen, selbst eines Laien, erwecken, dass ein solches Werk, eine Art Bädeker seiner Zeit, als Quelle für die geschichtliche Entwickelung des englischen Gildenwesens soll dienen können. Von den zahlreichen neueren wissenschaftlichen Werken über diesen Gegenstand hat der

Verfasser kein einziges benutzt, und so ist ihm denn naturgemäss das innere Wesen der Gilden und ihre wirkliche Geschichte völlig dunkel geblieben; ja, nicht einmal seinen vielgerühmten Maitland hat er richtig zu benutzen verstanden. Maitland unterscheidet „Guilds by Charter" und „Guilds by Prescription", ausserdem bedient er sich manchmal des Ausdrucks „Adulterine Guilds", den Katsch mit „Winkelgilden" übersetzt, jedenfalls mit Anlehnung an die Benennung „Winkellogen". Winkelgilden in dem Sinne von Winkellogen waren aber jene Gilden keineswegs, sondern nur solche, die ohne königliche Bestätigung errichtet waren (erected without a Royal Licence) und auf diese Weise oft Jahrhunderte lang bestanden, ehe sie einen königlichen Freibrief erwarben. Die „Guilds by Prescription" waren solche, die erst sehr spät oder niemals einen Freibrief sich verschafften, aber durch Gewohnheitsrecht längst Anerkennung gefunden hatten. Wenn nun Katsch behauptet, dass diesen Gilden „ein gewisser Makel" (S. 19) angehaftet habe, so ist das eines seiner unzähligen Phantasiegebilde, bei Maitland selbst ist auch nicht eine Silbe von solchem Makel zu finden. Ein grundsätzlicher Irrtum des Verfassers ist ferner, dass durch die Arbeitergesetzgebung der englischen Parlamente „alle engeren Verbindungen" und „sämtliche Gilden" verboten worden seien, während in Wahrheit diese Verbote sich nur gegen besondere Vereinbarungen in Lohnangelegenheiten richteten. Gilden, Brüderschaften, Innungen u. dgl. sind stets erlaubt gewesen, nur mussten sie Sorge tragen, dass ihre Satzungen den Staatsgesetzen angepasst waren. Bekannt ist namentlich eine Verordnung von 1389, wonach alle Gilden Abschriften und Verzeichnisse ihrer Ordnungen, Gebräuche, Besitzungen u. s. w. einreichen mussten. Toulmin Smith hat in seinen „English Gilds" (1870) die „Original Ordinances" von mehr als 100 Gilden aus dem 14. und 15. Jahrhundert veröffentlicht, und wiederholt wird in den Arbeitergesetzen den Gilden und Brüderschaften anbefohlen, neue Satzungen zur Bestätigung den Staatsbehörden vorzulegen; also waren die Gilden natürlich nicht verboten. Auch was Katsch über die Brüderschaften der Maurer und Steinmetzen insbesondere sagt, ist in fast allen Punkten verfehlt und widerspricht meist den bestimmt festgestellten Thatsachen. Der ganze erste Teil ist eine Kette von Irrtümern und falschen oder unbewiesenen Behauptungen; wirklich bewiesen ist keine einzige, abgesehen von einigen ganz unwesentlichen Nebendingen[1]). Der „zweite Teil" bietet wenigstens

[1]) Es ist natürlich unmöglich, in dem Rahmen einer Anzeige alle jene Irrtümer und falschen Behauptungen als solche nachzuweisen, was ich an andrer Stelle schon vor Jahr und Tag gethan habe, allerdings ohne Erfolg bei dem Verfasser. Derselbe würdigt mich im Gegenteil gar nicht einmal der Nennung meines Namens, sondern spricht nur wiederholt in der ihm eigenen geringschätzigen Weise von Ausführungen in der „Zirkelcorrespondenz", die aber nur Logenmitgliedern zugänglich ist. Ich besitze aber von meinen Aufsätzen in diesem Blatte Sonderabzüge und stelle

eine andre sachliche Unterlage und bringt manchen brauchbaren Beitrag zur Stoffsammlung. Die bibliographische Übersicht der rosenkreuzerischen Grundschriften ist im ganzen zutreffend, ich vermisse nur zwei Nachdrucke und die englische Übersetzung von 1653; ausserdem ist der Beweis, dass nur die beiden Kasseler Drucke von 1614 und 1615 Originaldrucke waren, leicht zu führen; alle andern sind nur Nachdrucke, obwohl Katsch dies zu bestreiten versucht, indem er sich mit seiner lebhaften Einbildungskraft gleich wieder einen ganzen Kreis von „Vertrauenspersonen" und „Bundesgenossen" „des oder der Verfasser der Fama" ausmalt und die verschiedenen Drucker als „Mitglieder des neuen Bundes" betrachten möchte. Mit diesem schönen Traume ist es sicher nichts; die Drucker, mit Ausnahme von Wessel in Kassel, waren einfach Nachdrucker, wie es der Brauch der Zeit so mit sich brachte. Dass die Originalausgabe von 1614 die „Allgemeine Reformation der gantzen Welt" an die Spitze stellt und die „Fama" erst an zweiter Stelle bringt, nennt Katsch einen „Fehlgriff" (S. 129), eben weil er „Fama" und „Confessio" als ernst gemeint nimmt und einen wirklichen Bund dahinter wittert. Ich halte diese Annahme für verfehlt und hoffe in einem besonderen Werke über die Rosenkreuzerei des 17. Jahrhunderts, das aber wohl erst im nächsten Jahre erscheinen wird, überzeugend beweisen zu können, dass es nie und nirgends wirkliche Rosenkreuzer gegeben hat, dass vielmehr die genannten Schriften nur eine geistreiche Neckerei waren, wie dies bereits verschiedene Zeitgenossen offen aussprachen und wohl die meisten Fachgelehrten auch heute glauben. Die Bemühungen des Verfassers, die Wirklichkeit eines Rosenkreuzbundes darzuthun, kann ich bedauerlicher Weise nur als völlig misslungen bezeichnen; all seine grosse Anstrengung ist umsonst gewesen, weil er eben von falschen Voraussetzungen ausgeht und immer neue unerwiesene Behauptungen darauf thürmt, so dass das ganze Gebäude, wenn die unsichere Grundlage fortgenommen wird, zusammenstürzen muss. So nennt z. B. Katsch den bekannten Theophilus Schweighardt einen „unbezweifelbaren Rosenkreuzer", während dieser selbst in seinen Schriften ausdrücklich als Nichtmitglied sich bekennt.[1]) Dasselbe gilt von Julianus de Campis, den Katsch gleichfalls als eingeweiht ansieht (S. 139). Auch Michael Maier ist als „Bundesmitglied" nicht erweisbar, denn die Stelle aus dem „Silentium post Clamores", die Katsch anführt (S. 319), ist dafür nicht ausreichend; im Gegenteil, gerade der Vorbehalt spricht für Nicht-Mitgliedschaft,

---

diese gern solchen Lesern zur Verfügung, die sich näher über die einschlagenden Fragen unterrichten wollen. Schuldirektor Dr. W. Begemann, Charlottenburg, Wilmersdorferstr. 14.

[1]) Über Theophilus Schweighart habe ich im letzten Jahrgange der „Zirkelcorrespondenz" ausführlich gehandelt; auch hiervon kann ich Sonderabzüge zur Verfügung stellen. Dort ist auch von Julianus de Campis die Rede.

und die gewählte Ausdrucksweise kann nur dafür geltend gemacht werden, dass Michael Maier für seine Person fest an das Dasein von Rosenkreuzern glaubte. Dass er darüber Bestimmtes nicht wusste, beweist das 6. Kapitel ganz deutlich, dessen Überschrift lautet: „Unde non absurdum videri possit, esse et nunc aliquam societatem praesertim cum se scriptis et factis aperuerit", und im Kapitel selbst heisst es mit Bezugnahme auf Gesellschaften früherer Zeiten: „cur dubitemus tale quid nostro vel maiorum aevo, nostraeque genti contigisse? Nulla enim ratio est, cur illis misteria tanta ascribamus, nostro autem tempori denegemus" (S. 58). So spricht jemand, der vom Dasein der Gesellschaft sichere Kunde hat, gewiss nicht; vielmehr wenn Maier, wie Katsch will, „rückhaltlos seine Zugehörigkeit zur Brüderschaft laut bekennen" wollte, so hätte er das ohne Zweifel ganz anders angefangen. Sicherlich hätte er bereits im Vorwort dann eine entsprechende Erklärung abgegeben, statt dessen übernimmt er, ohne Auftrag, weil er die gegen die Rosenkreuzer gerichteten Angriffe für ungerechfertigt hält, aus eignem Antriebe eine Verteidigung, weil sie selbst absichtlich schweigen; er sagt: „Satis fecisse mihi suo proposito videntur, quicunque duo illa scripta, Famae et confessionis ediderint, et nullâ censoriâ virgulâ (quam nec agnoscunt, sed ad authores suos remittunt) digni: Sed quia ita mores hominum atque haec aetas ferunt, maledicos silentio suo potius ad quietem et saniorem mentem (ut Medici phreniticos) reducere conantur, quam responsionibus longioribus, quas sine dubio veridicas adferre possent, irritare ad affectum a bile augendum: Interim, etsi nostro patrocinio aut officio non indigeant, nec ego quid ab illis, nisi benevolentiam, quam bonis boni ultro offerunt, expectem, tamen intermittere non potui, quin pro veritate calculum non nigellum iacerem" (S. 5 f.). Ich denke, deutlicher konnte Maier gar nicht aussprechen, dass er nur als unberufener Bewunderer das Wort ergreift, weil die Rosenkreuzer selbst vorziehen zu schweigen. Wäre er Mitglied des angeblichen Bundes gewesen, so hätte man darnach natürlich auch ihm Schweigen auferlegt. Es handelt sich ganz offensichtlich lediglich um Vermutungen Maiers. Auch in einer Schrift des folgenden Jahres, nämlich dem „Verum inventum" (1618), wo gegen das Ende hin von den Rosenkreuzern die Rede ist, verficht Maier lediglich die Möglichkeit des Bestehens der Brüderschaft. Er war sicherlich nicht Mitglied derselben, ebensowenig wie der Engländer Robert Fludd, der nicht allein niemals „öffentlich als Rosenkreuzer sich nannte", wie Katsch (S. 320) ohne jede Beweisstelle behauptet, sondern selbst im „Summum Bonum" ausdrücklich das Gegenteil sagt. Dieses „Summum Bonum" ist, trotz aller Versuche unsres Verfassers es abzuleugnen, sicher ein Werk Fludds, wie alle Zeitgenossen und späteren Bibliographen überzeugt waren. Ich habe die Gründe dafür früher gegeben, denn der von Katsch nicht genannte „Autor der

Zirkel-Correspondenz" und „Textprüfer" (S. 407) bin wieder ich und halte seiner abgerissenen Zurückweisung gegenüber alles aufrecht; er ficht nur mit Redensarten.[1]) Fludd hat übrigens, trotz Katsch (S. 326), in der That zwei Apologien geschrieben, eine „Apologia Compendiaria, Fraternitatem de Rosea Cruce suspicionis et infamiae maculis spersam, veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens: Auctor R. de Fluctibus, M. D. Lond." (Leyden 1616) und den „Tractatus Apologeticus" (Leyden 1617); der auf seine Sachkenntnis so stolze Verfasser hat die erste offenbar gar nicht gekannt und auch das Original der zweiten schwerlich jemals gesehen, wie ich aus einem gegen mich gerichteten Artikel in der Zirkelcorrespondenz darthun könnte; ich verzichte aber darauf.

Hierbei habe ich schon in die nächsten Teile mit hinübergreifen müssen; es ist auch hier unmöglich, alles zu berühren, was vorgetragen wird. Der versuchte Nachweis, dass Johann Valentin Andreä die „Fama" nicht verfasst habe, ist misslungen, auch bemüht Katsch sich vergebens, die hohe Bedeutung dieses Mannes, den selbst Comenius als seinen Lehrer und sein Vorbild verehrte, in der ihm eigenen geringschätzigen Weise herabzusetzen. Von Herder wird behauptet, er sei „in diesen Materien ziemlich oberflächlich bewandert" gewesen (S. 232), wobei Katsch in Nicolais Horn stösst, und doch lässt sich unschwer zeigen, dass Herder das wahre Wesen der Rosenkreuzerei unendlich viel gründlicher erfasst hatte als Katsch, der auf Seite 211 zu behaupten wagt: „das Ziel, das Fama und Konfession durchschimmern lassen, ist ja unstreitig die theosophische Glaubensfreiheit, die Ablösung von der Kirchendespotie". Von solcher „Glaubensfreiheit" kann gar keine Rede sein, die Verfasser stellen sich vielmehr auf einen ganz entschiedenen reformatorischen Standpunkt und bekennen sich ausdrücklich zum damaligen Protestantismus mit stark betonter Spitze gegen das Papsttum; daher denn auch der heftige Streit zwischen katholischen Gegnern und protestantischen Verteidigern der Rosenkreuzer. Von den katholischen Gegnern hat Katsch den bekannten S. Mundus Christophori Filius[2]) offenbar gar nicht kennen gelernt, denn er

[1]) Auf Wunsch stehen auch meine Ausführungen hierüber zur Verfügung.

[2]) Dieser S. Mundus Christophori fil. ist der „ungeschickte Schwab", mit dem Katsch nichts anzufangen weiss (S. 285), dessen Schrift „Speck auff der Fall" hinreichend bekannt ist; sie erschien 1618 in Quartform und veranlasste eben das „Speculum Constantiae" des Irenaeus Agnostus, wie schon der Titel bestimmt angiebt. Gleich hinterher spricht Katsch in Bezug auf seine Vorgänger von „gänzlicher Unbekanntschaft mit der wichtigsten Litteratur in rosenkreuzerischen Angelegenheiten" (S. 285). Das klingt sehr grossartig, passt aber in besonders erstaunlicher Weise noch mehr auf ihn selbst, denn ich könnte mit Leichtigkeit Dutzende von wichtigen Schriften aufzählen, die ihm gänzlich unbekannt geblieben sind. So hat er z. B. die drei letzten Schriften des von ihm so über Gebühr geschmähten Agnostus (Apologia F. R. C. 1619; Prodromus Fr. R. C. 1620; Liber T. Oder Portus Tranquillitatis. 1620), die von durchgreifender Wichtigkeit für

nennt ihn nirgends, obwohl Irenaeus Agnostus ihn auch bekämpft. Dass dieser letztere und Menapius ein und dieselbe Person seien, vermutete schon Nicolai mit Recht, dass aber auch Hisaias sub Cruce derselbe Schriftsteller gewesen sein könnte, daran ist gar nicht zu denken, auch habe ich das bestimmte Zeugnis einer Schrift vom Jahre 1620 in der Hand, wonach er sicher eine andere Person war. Übrigens haben zu jener Zeit zwei verschiedene Männer unter dem Namen Hisaias sub Cruce geschrieben, von denen der eine, der sich den Namen nur angemasst haben soll, von den Zeitgenossen als der Magister Zimpert Wehe zu Ulm bezeichnet wird; den eigentlichen Namen des echteren Hisaias sub Cruce mit dem Zusatze Atheniensis (Ath.) habe ich noch nicht ermittelt, es muss aber ein Strassburger Gelehrter gewesen sein. Die erwähnte Schrift von 1620 bezeugt mit einer wichtigen Vorbemerkung: „Ita est, mi Clarissime Domine Doctor, et Amice Honorandissime, Primus Famae et Confessionis R. C. author vir magnus est, et adhuc aliquantisper latere cupit. Nihil vero nisi hominum judicia tentare voluit, eaque valde varia expertus est. Excepit istum Agnostus, cum quo Menapius, Procopius, Odaxus, Gometz, Gentdorp sunt una persona, et Mythologum egit, cujus officium esse scis, rationes reddere, quare unaquaeque fabula excogitata fuerit". Der Mann, der dies schrieb, war Agnostus-Menapius selbst, der mit seinem wahren Namen Friedrich Grick hiess. Die Nachweise dafür bringe ich später. Katsch hat natürlich diese Quelle und viele andere Bestandteile der Rosenkreuzerlitteratur übersehen, weil er nicht ordentlich nachgeforscht hat. Für die unglaubliche Oberflächlichkeit seines Verfahrens noch ein Beispiel aus seiner Abhandlung über Andreä. Er spricht auf S. 260 f. von der „Invitatio Fraternitatis Christi", die, wie jeder Eingeweihte weiss, zuerst 1617 erschien, während „Invitationis ad Fraternitatem Christi Pars Altera" 1618 nachfolgte; Katsch hat von der ersten nur die Ausgabe von 1626 gesehen, erklärt diese flugs für die ursprüngliche und meint, der „zweite Abschnitt" könne „erst 1628 füglich" gefolgt sein, wiewohl der Titel die Jahreszahl 1618 zeige. — Der „fünfte Teil" sowie die beiden letzten wimmeln derartig von Irrtümern und nachweislich falschen Behauptungen, dass es ganz unmöglich ist,

eine sachgemässe Würdigung des Mannes und seiner Absichten sind, nicht einmal gesehen, obwohl sie in deutschen Bibliotheken gar nicht so sehr selten sind. Dasselbe gilt von andern nicht erwähnten und natürlich auch nicht benutzten Schriften. Die Entschuldigung, er habe „keineswegs eine Geschichte der Rosenkreuzer" schreiben wollen (S. 293), kann nicht genügen, denn er erhebt in einem fort den anmassenden Anspruch, die Welt über das rechte Wesen der Rosenkreuzer erst aufklären zu wollen, wozu nun freilich seine „Vorkenntnisse" gänzlich unzureichend waren. Ohne die Schrift „Speck auff der Fall" auch nur gesehen zu haben, nennt er sie flottweg „eine andere Spottschrift gegen die Rosenkreuzer aus derselben Fabrik" (S. 299, Anm. *), während es eine katholische Abwehrschrift ist, die sogar den vorgeblichen Rosenkreuzern eine gewisse Anerkennung nicht vorenthält. Man sieht aus diesem Beispiele, welcher Wert den Urteilen des Verfassers innewohnt,

darauf näher einzugehen; man müsste einen ganzen Band schreiben. Der „Mangel an unerlässlichen Vorkenntnissen“ (vgl. S. 10) ist hier so grossartig, dass kaum etwas Brauchbares übrig bleibt. Wahrhaft verbissen hat sich der Verfasser auf die Meinung, dass eine Menge englischer und schottischer Handschriften gefälscht sei, trotzdem Dutzende von Sachverständigen seit Jahrzehnten sich mit denselben beschäftigt und ihre Echtheit über jeden Zweifel erhoben haben. Vor mehr als drei Jahren bereits habe ich meinem Gegner vier Gutachten der berühmtesten Fachgelehrten über das Hauptdenkmal, das sog. Halliwell-Gedicht, vorgeführt, die übereinstimmend bezeugen, dass an eine Herstellung desselben erst im 17. Jahrhundert, wie Katsch behauptet, gar nicht zu denken sei, dass man vielmehr an der Echtheit des Stückes gar nicht zweifeln könne. Die vier Männer waren Herr Professor Dr. Zupitza in Berlin (inzwischen leider verstorben), Herr Professor Dr. Wülker in Leipzig, Herr Prof. Dr. Kölbing in Breslau und Herr Professor Skeat in Cambridge; alle vier vertreten Angelsächsisch und Altenglisch als ihr besonderes Fach. Und selbst solchen Zeugen gegenüber hat Katsch eigensinnig an seiner Behauptung festgehalten, was sich freilich auch wohl begreifen lässt, denn mit der Anerkennung der Echtheit jenes ältesten maurerischen Denkmals, das aus dem Ende des 14. oder dem Anfange des 15. Jahrhunderts stammt, fällt das ganze stolze Gebäude, das der phantasiereiche Verfasser aufgerichtet hat, zusammen wie ein Kartenhaus. Ebenso zweifellos echt wie das Halliwell-Gedicht sind das Cooke-Manuskript aus dem Anfange oder jedenfalls der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, das Grosslogen-Manuskript von 1581, die schottischen Schaw-Statuten von 1589 und 1599, die Katsch sämtlich für gefälscht oder absichtlich mit falscher Jahreszahl versehen erklärt, bloss weil sie zu seinen vorgefassten Meinungen nicht passen, denn sachliche Begründungen kann er nicht beibringen. — Im „Schlusswort“ meint nun der Verfasser, er habe vielleicht „in manchem Parergon“ gefehlt, „allein das Ergon der altehrwürdigen Freimaurerei hoffe ich historisch richtig dargestellt zu haben“. Leider kann ich dieser Meinung nach dem Gesagten nicht zustimmen: der Verfasser mag vielmehr wohl in diesem oder jenem „Parergon“ die Wahrheit getroffen haben oder ihr nahe gekommen sein, allein das „Ergon“ einer zuverlässigen und glaubwürdigen „Vorgeschichte der Freimaurerei“ ist ihm nicht gelungen. Das Buch ist übrigens mit Geist, Wärme und Überzeugungseifer geschrieben und mag für Leser, die nicht nachzuprüfen vermögen, bestechend sein; der sachverständige Leser oder Fachmann wird sich nicht so leicht blenden lassen. Schade um die verschwendete jahrelange Mühe!

Charlottenburg, 9. April 1897. **Dr. W. Begemann.**

# Nachrichten.

Paul Gerhard, der berühmte evangelische Liederdichter († 1676), dichtete ein Lied auf den westfälischen Frieden, das mit Recht weit und breit bekannt ist. Es giebt aber auch noch ein anderes Gedicht aus jenen Tagen, das zwar neben Gerhards Lied sehr wohl seinen Platz behauptet, aber nicht bekannt ist, denn es stammt aus Kreisen, von deren Leistungen die Gegner lieber schwiegen, aus den Kreisen der „Poeten", die man verächtlich „Pegnitzschäfer" nannte und die zu den „Alchymisten" und „Schwärmern" vielerlei Beziehungen besassen. Das Gedicht lautet:

Als Deutschland Gott durch seine Macht,
Den Frieden wieder schickte,
Däucht es uns sein ein Traum bei Nacht,
Den man im Schlaf erblickte,
Doch fingen wir zu singen an:
Das, das hat Gott an uns gethan,
Willkommen, Fried, willkommen!

Er thut an uns ja freilich viel,
Wie die, so Mittag haben,
Die kühlen Bäche sonder Ziel
In dürrem Sande laben,
Wir säten ja mit Thränen ein,
Jetzt wir als Schnitter fröhlich sein.
Willkommen, Fried, willkommen!

Es pflegt der Ackermann zwar hin
Aufs Feld mit Leid zu ziehen,
Doch wird ihm bald erfreut sein Sinn,
Wenn er die Saat sieht blühen,
Wann dass er bei den Garben singt
Und sie mit Lust nach Hause bringt.
Willkommen, Fried, willkommen!

Man pflegt die Poesie der „Sprachgesellschaften" in Bausch und Bogen als Erzeugnis schwülstiger Unnatur zu brandmarken. Gewiss leiden viele ihrer Erzeugnisse daran; aber solche Proben zeigen, dass sie auch wirkliche „Poeten" unter sich besassen, die den Ton natürlichen Empfindens wohl zu treffen wussten. Verfasser ist der Freund Philipp Harsdörffers, Joh. Klaj († 1656).

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

# Die Comenius-Gesellschaft

## zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

**Mitgliederzahl 1897: 1200 Personen und Körperschaften.**

### Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geist des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—5 (1892—1896) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis vierte Jahrgang (1893—1896) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.H. der C.G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt 30—32 Bogen Lex. 8°.

### Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

### Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.G., Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

### Der Gesamtvorstand der C.G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Archiv-Rat und Geheimer Staatsarchivar, in Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

**Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath**, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

General-Sekretär:

Dr. **Ludwig Mollwo**, Berlin W., Tauenzienstr. 22.

Mitglieder:

**Beeger**, Lehrer u. Direktor der Comenius-Stiftung, Nieder-Poyritz bei Dresden. Dr. **Borgius**, Ep., Konsistorial-Rat, Posen. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. **Höpfner**, Göttingen. Prof. Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, Berlin. **Israel**, Schul-Rat, Zschopau. D. Dr. **Kleinert**, Prof. und Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leenderts**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Markgraf**, Stadt-Bibliothekar, Breslau. D. Dr. **G. Loesche**, k. k. ordentl. Professor, Wien. **Jos. Th. Müller**, Diakonus, Gnadenfeld. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen). Univ.-Prof. Dr. **Nippold**, Jena. Prof. Dr. **Novák**, Prag. Dr. **Pappenheim**, Prof., Berlin. Dr. **Otto Pfleiderer**, Prof. an der Universität Berlin. Direktor Dr. **Reber**, Aschaffenburg. Dr. **Rein**, Prof. an der Universität Jena. Univ.-Prof. Dr. **Rogge**, Amsterdam. **Sander**, Schulrat. Bremen. Dr. **Schneider**, Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **Schwalbe**, Realgymn.-Direktor und Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar, Dr. **Th. Toeche-Mittler**, Hofbuchhändler, Berlin. Dr. **Waetzoldt**, Reg.- und Schulrat in Magdeburg. **Weydmann**, Prediger, Crefeld.

Stellvertretende Mitglieder:

Dr. **Th. Arndt**, Prediger an S. Petri, Berlin. Lehrer **R. Aron**, Berlin. **Wilh. Böttticher**, Prof., Hagen i. W. Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. **Phil. Brand**, Bankdirektor, Mainz. **H. Fechner**, Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Gymnasial-Direktor Dr. **Heussner**, Kassel. Stadtschulinspektor Dr. **Jonas**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson**, Berlin-Friedenau. **Launhardt**, Geh. Regierungs-Rat und Prof., Hannover. Pfarrer **K. Mämpel**, Seebach bei Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Archiv-Rat Dr. **Prümers**, Staatsarchivar, Posen. Rektor **Rissmann**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier**, Halle a. S. Landtags-Abgeordneter **von Schenckendorff**, Görlitz. **Slamenik**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Univ.-Prof. Dr. **Uphues**, Halle a. S. Freiherr **Hans von Wolzogen**, Bayreuth. Prof. Dr. **Zimmer**, Herborn.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C 2, Burgstrasse.

**Aufträge** und **Anfragen** sind zu richten an **R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,** Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

# Anzeigen.

**Aufnahmebedingungen:** Die gespaltene Nonpareillezeile oder deren Raum **20** Pfg. Bei grösseren Aufträgen entsprechende Ermässigung.

## Verlag von S. Hirzel in Leipzig:

### Ein Apostel der Wiedertäufer.

**(Hans Denck † 1527.)**

Von **Ludwig Keller.**

VI u. 258 SS. gr. 8. Preis ℳ 3,60.

Inhalt: Die Wiedertäufer. — Dencks Verbannung aus Nürnberg. — Dencks erstes Glaubensbekenntnis. — Dencks Aufenthalt in St. Gallen. — Die göttliche Weltordnung. — Dencks Flucht aus Augsburg. — Vom freien Willen. — Die Verbannung aus Strassburg. — Von der Rechtfertigung durch den Glauben. — Dencks letzte Schicksale.

### Die Waldenser und die Deutschen Bibel-Übersetzungen.

Nebst Beiträgen zur **Geschichte der Reformation.**

Von **Ludwig Keller.**

V u. 189 SS. gr. 8. Preis: ℳ 2,80.

Inhalt: Vorbemerkungen. — Die altdeutsche Bibelübersetzung. — Der Ursprung der Tepler Bibelübersetzung. — Ungelöste Probleme. — Die Waldenser-Bibel und die Täufer.

## R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Vermischte Aufsätze über

### Unterrichtsziele und Unterrichtskunst an höheren Schulen.

Von

**Dr. Wilhelm Münch,**

Königl. Geh. Regierungs- und Provinzial-Schulrat.

**Zweite, vermehrte Auflage.**

IV und 352 Seiten gr. 8°. 6 Mark.

Von demselben Verfasser sind ferner erschienen:

### Neue pädagogische Beiträge.

**Inhalt:**

**1. An der Schwelle des Lehramts. 2. Soll und Haben der höheren Schulen. 3. Nachlese.**

160 Seiten. gr. 8°. 3 Mark.

### Die Mitarbeit der Schule

an den

**nationalen Aufgaben der Gegenwart.**

36 Seiten. gr. 8°. 0,80 Mark.

### Zeiterscheinungen und Unterrichtsfragen.

Vortrag,

gehalten in der pädag. Sektion der 43. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Köln.

40 Seiten. gr. 8°. 0,80 Mark.

### Anmerkungen zum Text des Lebens.

**Zugleich zweite (verdoppelte) Auflage der „Tagebuchblätter" des Verfassers.**

Elegant gebunden 4,60 Mark.

„Wir haben nur wenig so wahrhaft vornehme Bücher in unserer gegenwärtigen Litteratur wie diese Schrift Münchs . . .
eine tiefsinnige und eigenartige Lebensphilosophie . . .
Niemand wird dieses Buch ohne wahrhafte Erbauung aus der Hand legen." [Otto Lyon in der Zeitschr. f. d. deutschen Unterr. X 1.]

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

# Monatshefte

der

# Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

HARVARD COLLEGE LIBRARY
OCT 15 1897
ARBRIDGE, MASS.

**Sechster Band.**

**Siebentes und achtes Heft.**

September—Oktober 1897.

Berlin 1897.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

**Hermann Heyfelder.**

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**
Alle Rechte vorbehalten.

# Inhalt

des siebenten und achten Heftes 1897.

## Abhandlungen.

Seite

**Adolf Lasson**, Jacob Böhme. Rede zur Böhme-Feier im Festsaale des Berliner Rathauses am 4. April 1897 . . . . . 213

Dr. **H. Schwarz**, Das Verhältnis von Leib und Seele . . . . . 248

## Kleinere Mitteilungen.

**Die Pläne des Comenius zur Gründung eines Collegium Lucis in Ungarn im Jahre 1651** . . . . . 272

**Sebastian Francks Urteil über die „Wiedertäufer" und deren angeblich aufrührerische Absichten** . . . . . 275

**Des Johann Duraeus Empfehlung des Comenius an den schwedischen Hofprediger D. Joh. Matthiae.** Mitgeteilt von Lic. Dr. Tollin in Magdeburg . . . . . 276

**Besprechungen und Anzeigen** . . . . . 278

Das Pantheistikon des John Toland. Übersetzt und mit Einleitung versehen von Dr. Ludwig Fensch (Keller). — Fr. Bosse, Prologomena zu einer Geschichte des Begriffes „Nachfolge Christi" (Karl Mämpel). — Friedrich Thudichum, Promachiavell (J. Gmelin). — Deussen, Jacob Böhme und Kawerau, Jacob Böhme (H. Romundt). — Paul Natorp, Grundlinien einer Theorie der Willensbildung (L. M.).

**Nachrichten** . . . . . 283

Auffindung einer Sammlung von Herrenworten. — Das Theatrum Universitatis Rerum von Comenius. — Emilio Comba über die ital. Protestanten vor der Reformation. — Georg Bankroft und Stephen B. Weeks über die Quäker. — F. Thudichum über die Einführung der Reformation und die Religionsfrieden von 1552, 1555 und 1648.

**Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.**

Die Monatshefte der C.G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. — Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

**Jahresbeiträge**, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

**Bestellungen** übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4296$^{b}$ — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

VI. Band. 1897. Heft 7 u. 8.

OCT 15 1897

# Jacob Böhme.

## Rede

zur Böhme-Feier im Festsaale des Berliner Rathauses am 4. April 1897

von **Adolf Lasson.**

Hochverehrte Versammlung!

Es ist nicht der Zufall eines Datums, der Ablauf einer bestimmten Anzahl von Jahren oder die Wiederkehr eines bezeichnenden Jahrestages, was den Anlass geboten hat, Sie zur Feier eines hervorragenden deutschen Mannes in diese mit so dankenswerter Güte zu Gebote gestellten glänzenden Räume einzuladen. Die Anregung dazu ist ausgegangen von der Stadt Görlitz, der ehrwürdigen Hauptstadt der Oberlausitz, die Jacob Böhmes, des deutschen Philosophen, an Segen und an Kämpfen, an Frucht und an Mühen reiches Leben dereinst in ihren Mauern hat verlaufen sehen. Dort soll dem berühmten Mitbürger, dessen die Stadt als einer der edelsten Zierden ihres geschichtlichen Lebens mit Stolz und Dankbarkeit gedenkt, ein seiner würdiges Denkmal errichtet und damit zu dem reichen Schmucke, der die schöne Stadt auszeichnet, ein neues Glied von besonderer Bedeutsamkeit hinzugefügt werden. Es gilt, für immer die Erinnerung festzuhalten an den Helden der tiefsten Gedankenarbeit, die den Namen der Stadt, in der sie sich vollzog, als den einer geweihten Stätte rings auf dem Erdboden bekannt gemacht hat. Standes- und Berufsgenossen des hochverdienten Mannes sind in erster Linie für diese Ehrung eines glänzenden Namens, der ein helles Licht

auf das gesamte deutsche Handwerk ausstrahlt, eingetreten und sehen in dem zu errichtenden Denkmal eine sie vor allen anderen betreffende Angelegenheit. Aber nicht die Stadt Görlitz allein oder das Schuhmachergewerbe und das deutsche Handwerk allein dürfen Jacob Böhme für sich in Anspruch nehmen. Auf keinen besonderen Ort, keinen engeren Kreis beschränkt sich der Ruhm, der diesen Namen umgiebt: die gesamte deutsche Nation, die deutsche Wissenschaft und der deutsche Protestantismus dürfen sich des Mannes und seines Werkes freuen, und alle diejenigen, die deutsches Wesen, deutschen Geist und deutsche Bildung lieben und hochzuhalten entschlossen sind, dürfen sich hier in einem gemeinsamen Gefühle und einer gemeinsamen Aufgabe vereinigen. Gerade der in dieser Zeit vorherrschenden geistigen Strömung gegenüber ist es von besonderer Wichtigkeit, das Andenken Jacob Böhmes lebendig zu erhalten und dafür zu sorgen, dass auch in Zukunft das Werk seines Lebens nicht vergessen werde. Diese grosse Stadt aber, der Mittelpunkt des erneuten deutschen Reiches und eine der hauptsächlichsten Werkstätten deutscher Geistesarbeit, darf am wenigsten zurückbleiben, wo es sich um eine allgemeine deutsche Angelegenheit handelt. Den tiefen Denker zu ehren, der deutsche Geistesart in ganz besonders kräftiger Weise zum Ausdruck gebracht hat, ist sicher die deutsche, die preussische Hauptstadt berufen vor anderen, und diese zahlreiche Versammlung beweist, dass auch in diesem Falle der Anruf zur Bethätigung der Liebe zu deutscher Wissenschaft und deutscher Gesittung in unserer lieben Stadt einen kräftigen Wiederhall gefunden hat.

Eine Böhme-Feier an dieser Stätte und in dieser Umgebung wird andere Gesichtspunkte in den Vordergrund zu stellen haben, als wo von dem Manne in den Hallen der Wissenschaft und vor den Vertretern fachmässiger Geschichtskunde gehandelt wird. Das allgemeine Interesse an Böhmes Gestalt haftet vor allem daran, dass der Mann, der, mag man sonst über ihn urteilen, wie man will, jedenfalls im Geistesleben seiner Nation und über die Grenzen seiner Nation hinaus eine bedeutsame Stellung nicht bloss vorübergehend, sondern mit nachhaltiger Kraft eingenommen hat, ein schlichter Handwerker war, ein Mann ohne höhere schulmässige Bildung. Darauf zuerst wird sich unser Augenmerk zu richten haben. Die Grösse und Eigentümlichkeit seiner Leistung ist dann das zweite, was den Gegenstand unserer Erörterung bilden wird

innerhalb der Grenzen, die uns die Gelegenheit und ihre Bedingungen auferlegen.

Über Jacob Böhmes äusseren Lebensgang dürfen wir uns auf wenige Angaben beschränken. Geboren ist er 1575 zu Altseidenberg, einem Dorfe bei dem Städtchen Seidenberg in der Lausitz unmittelbar an der Grenze Böhmens, als Sohn gering begüterter Bauersleute. Schulunterricht hat er in der Stadtschule zu Seidenberg genossen, schwerlich weit über das Mass hinaus, das damals für einen zum Handwerk bestimmten jungen Mann erforderlich schien. Denn der Handwerkerberuf war dem Knaben wegen seiner schwächlichen Körperbeschaffenheit zugedacht. In seinem vierzehnten Jahre trat er als Lehrling in eine Schuhmacherwerkstatt zu Seidenberg; zehn Jahre später erwarb er das Meisterrecht zu Görlitz. Er betrieb sein Gewerbe fleissig und mit Erfolg bis 1613. Dann liess er sein Handwerk liegen, um Gott und seinen Brüdern in einem anderen Berufe zu dienen unter grossen Sorgen und mancherlei Verfolgung, aber nicht ohne Aushilfe und Unterstützung durch eng verbundene Freunde und Jünger. Eine Schrift, die er verfasst hatte, ursprünglich nur für sich, ohne den Gedanken an Veröffentlichung, nur um dem was in ihm lebendig geworden war, Ausdruck und Gestalt zu geben, war durch einen Freund in mehreren Exemplaren abgeschrieben und verbreitet worden. Ihre Wirkung war so gross, der Kreis von Bewunderern, der sich um ihn scharte, so ausgedehnt, dass er an seinem Berufe nicht länger zweifeln konnte. In reichem Verkehr mit Männern von Ansehen und Gelehrsamkeit bildete er seine Gedanken weiter durch, und sein Vermögen, dem was ihn innerlich bewegte, schriftstellerischen Ausdruck zu geben, wuchs bis zu verhältnismässiger Meisterschaft. So hat er von 1618 bis zu seinem Tode im Jahre 1624 eine grosse Anzahl von Schriften verfasst, die zunächst nur in Abschriften auf engere Kreise wirkten, nach seinem Tode im Drucke verbreitet über Deutschlands Grenzen hinaus sich viele Gemüter eroberten und in der geistigen Bewegung des Zeitalters ein nicht zu übersehendes Element bilden. Und bis auf den heutigen Tag dauert ihre Wirkung fort, die im Wechsel der Zeiten wohl zuweilen abgeschwächt, aber niemals völlig unterdrückt werden konnte.

Der Handwerker, der als Führer einer einflussreichen geistigen Strömung auch litterarischen Ruhm gewinnt und durch den

Reichtum tiefsinniger Gedanken die Blicke der Welt auf sich gefesselt hält, ist gewiss eine auffallende, aber immerhin in jenem Zeitalter keine ganz vereinzelte Erscheinung. Die Bedeutung des Handwerks für das geistige Leben der deutschen Nation war seit dem 14. Jahrhundert nicht gering. Das Übergewicht der gelehrten, der studierten Stände hat sich erst in den letzten Jahrhunderten mit voller Entschiedenheit herausgebildet. Das Handwerk brachte nicht bloss Gewinn und Ehre; seine Vertreter wussten sich auch eine Stellung im städtischen Regiment zu erobern und bewährten sich durch Tüchtigkeit ernsthafter Gesinnung auch in der Literatur. Als dem gesunkenen Ritterstande mit des äusseren Lebens Blüte auch die Führung in der Poesie verloren gieng, da lebte ein Nachklang alteinheimischer Kunstübung bei den Meistersingern, in den Gesangesschulen der Handwerker, fort. An den Bewegungen des Reformationszeitalters hat das deutsche Handwerk sich in hervorragendem Masse beteiligt. Seit die Herrschaft des Klerus in der Kirche beseitigt war, das Amt der Predigt und Sakramentsspendung im protestantischen Deutschland als Ausfluss des allgemeinen Priestertums angesehen wurde und die zur Führerin der christlichen Gemeinde berufene Geistlichkeit als „unser aller Mund" nach Luthers Ausdruck galt, da griff man, schon des Mangels an studierten Theologen wegen, nicht selten auch zu Handwerkern von allerlei Fächern, zu Buchbindern, Schuhmachern, Schneidern, um das Predigtamt in voller Ausdehnung zu besetzen und erteilte ihnen die Ordination. In vielen Gegenden Deutschlands, in der Schweiz, in den Niederlanden zeigte sich gerade in Handwerkerkreisen ein hoch gesteigertes religiöses Leben, nicht ohne oftmals in wiedertäuferische Schwärmerei einzumünden. Aus Zwickau stammt der Tuchmacher Nicolaus Storch, aus Schwaben die Kürschner Augustin Bader und Melchior Hoffmann, die sich durch schwärmerische Predigt weitreichenden Einfluss und Anhang gewannen. Andere vielgenannte Männer sind der Bäcker Jan Matthys, der Glasmaler David Joris. Sebastian Franck von Donauwörth, der geistvolle und edelgesinnte Mystiker, hatte studiert und eine Zeit lang in der alten Kirche als Geistlicher gewirkt; nachher nährte er sich als Seifensieder und Buchdrucker. Noch in Böhmes Zeit machte der Sprottauer Weissgerber Christian Kotter von Langenau durch sein Prophetentum Aufsehen. Über alle diese ragt dann freilich der Schuster Jacob

Böhme weit hervor. Vor wenigen Jahren, 1894, ist überall in Deutschland die liebenswürdige Gestalt des Nürnberger Schusters Hans Sachs auf Anlass der vierhundertsten Wiederkehr seines Geburtstages in dankbarer und liebevoller Erinnerung gefeiert worden. Es ist ohne Zweifel ein hoher Ruhm für das Schuhmachergewerbe, dass zwei so ausgezeichnete Männer ihm angehört haben, wie der herzliche, kluge, erfindungsreiche Nürnberger Poet und der tiefsinnige, grüblerische, gottinnige Theosoph von Görlitz. Fragen wir aber, wer von diesen beiden tiefer in das Geistesleben dieser drei Jahrhunderte eingegriffen hat, so wird in dieser Beziehung unzweifelhaft Jacob Böhme die Palme zu reichen sein. Der alte Meistersänger ist eine höchst anziehende geschichtliche Erscheinung; aber uns unmittelbar anzusprechen vermag er nicht mehr. Jacob Böhmes Schriften dagegen sind ein noch unerschöpfter Quell der Belehrung und Anregung auch für die kommenden Geschlechter.

Dass er ein Handwerker war, ist für die Eigentümlichkeit seiner Erscheinung doch nicht ohne Bedeutung. Den Handwerkern ganz allgemein war in alter Zeit der geistige Wert ihres Schaffens in ahnungsvollem Bewusstsein lebendig und gegenwärtig. Dass das Handwerk durch mühsame und kunstfertige Bearbeitung der Stoffe, die die Natur darbietet, menschlichen Bedürfnissen dient und wirtschaftlichen Wert besitzt, indem es nützliche oder erfreuliche Dinge gestaltet, damit ist doch seine Bedeutung keinesweges erschöpft. Je weniger der mechanische Zusammenhang der Naturerscheinungen und die gesetzliche Wirksamkeit der Naturkräfte sich der denkenden Reflexion erschlossen hatte; je mehr man in das Bilden und Schaffen, das dem Maschinenartigen und Rationellen noch fern, auf Grund herkömmlicher Übung der persönlichen Bethätigung freien Raum liess, die eigene Seele legte: umsomehr bewegte man sich in der Ahnung tiefer Geheimnisse, und der Sieg des Geistes, der geschickten Hand und der überlieferten Kunst über die Naturgewalten drückte sich aus in tiefsinnigen Symbolen und Formeln, mit denen sich das handwerksmässige Thun schmückend und bedeutungsvoll umgab. Man fand sich der ganzen Stimmung des Zeitalters gemäss überall mitten in der äusseren Erscheinung der Dinge in einer Geisteswelt voller Tiefen und Wunder. So lässt es sich als ein Nachhall dieser allgemein in den Kreisen des Handwerks lebenden Sinnesart bezeichnen,

was in den tiefgrabenden Gedankengängen des Schuhmachers Jacob Böhme einen oft verwundersamen, bisweilen machtvoll fesselnden Ausdruck gewonnen hat.

Das Handwerk ist in die Höhe gekommen mit dem Aufschwung städtischen Wesens und bürgerlicher Gesinnung überhaupt, in engster Gemeinschaft mit der Blüte des Handels und alles städtischen Gewerbes. Das Zeitalter, in dem Jacob Böhme lebte, bezeichnet in dieser Beziehung einen Höhepunkt und zugleich den Abschluss. Böhme hat noch die ersten Jahre jenes furchtbaren Krieges gesehen, der dreissig Jahre hindurch Deutschland verheert und das blühendste Land Europas in eines der elendesten umgewandelt hat. Das 17. und 18. Jahrhundert haben dann den Niedergang alles städtischen Lebens und alles bürgerlichen Gewerbes erblickt. Es begann die traurige Zeit, wo fast nur noch der Geburtsadel persönliches Ansehen und gesellschaftlichen Wert verlieh. Das Handwerk insbesondere verlor in der allgemeinen Verarmung und in dem Übergewicht des höfischen Lebens, in der Fremdländerei und der Verschlimmerung der sittlichen Zustände auch den goldenen Boden, der es früher getragen und genährt hatte. Erst das Jahrhundert, das jetzt auf die Neige geht, hat wieder den frischeren Aufschwung des Handwerks mit dem Aufkommen aller bürgerlichen Stände überhaupt herbeigeführt. Ein erhöhetes Standesbewusstsein und ein fröhliches Vorwärtsstreben in erneuten Lebensformen hat sich mitten in den grossen politischen und sozialen Umwandlungen herausgebildet, nachdem das Handwerk, verjährter Fesseln entledigt, in dem völlig veränderten äusseren Leben neuen Aufgaben gegenübergestellt war. Aber nun hat das alte deutsche Handwerk auch mit neuen Mächten von früher nie geahnter Stärke den mühsamen Kampf zu bestehen: mit der stetig weiter wachsenden Grossindustrie, mit dem Fabrik- und Maschinenwesen. Zu den alten, überlebten Formen zurückzukehren, ist unmöglich. Das Gebiet des Handwerks ist durch die neuen und segensreichen Entwicklungen unwiderruflich eingeengt worden. Dennoch ist kein Zweifel gestattet, dass das Handwerk als die Stätte für die Bethätigung persönlicher Geschicklichkeit, durchgebildeten Geschmacks und einsichtiger Erfahrung auch künftig und für alle Zeit eine höchst bedeutsame Stellung wie im wirtschaftlichen, so im allgemeinen Kulturleben der Nation zu behaupten im Stande sein wird; der

Streit dreht sich allein um die Frage, welche Mittel die geeignetsten sind, um die allen erwünschte Hebung des Handwerks herbeizuführen und zu sichern. In der Hitze des Kampfes, den das deutsche Handwerk eben jetzt um seine wirtschaftliche und gesellschaftliche Geltung führt, ist ihm diejenige Stärkung seines Selbstgefühles wohl zu gönnen, die ihm die Erinnerung an die Stellung, die es dereinst im Leben der Nation eingenommen hat, zu gewähren vermag. In diesem Sinne mag die Feier eines durch Geistesgrösse hervorragenden Handwerksmannes, wie wir sie heute begehen, auch auf die geistige Bedeutung der Kämpfe, die eben jetzt in der Öffentlichkeit um die geeignetsten Organisationen für eine neue Blüte des Handels mit so grosser Leidenschaftlichkeit geführt werden, einen verklärenden Schimmer werfen und zu deutlicherem Bewusstsein bringen, um wie hohe Güter es sich für die ganze Nation in diesen Kämpfen handelt.

Worin aber besteht die Leistung, die Jacob Böhmes Namen dauernden Ruhm verschafft hat, die ihn auch noch für unsere Zeit und für alle Zukunft der Erinnerung wert macht? Die Schwierigkeit, darüber in gedrängter Kürze eine allgemein verständliche Auskunft zu geben, darf von dem Versuche an dieser Stelle und bei diesem Anlass nicht abschrecken. Es wird dreierlei hervorzuheben sein: Böhmes Bedeutung für die religiöse Kultur, sodann seine Anschauungen über die letzten Gründe aller Welterscheinung, endlich seine Art der Naturbetrachtung. Unter diesen drei Gesichtspunkten, scheint es, lässt sich am ehesten das bedeutsame Lebenswerk des deutschen Philosophen darstellen und würdigen.

Böhmes Stellung zu den religiösen Fragen wird charakterisiert durch den ausgesprochenen Gegensatz zu der in der Kirche seiner Zeit zur Herrschaft gelangten Richtung. Der schöpferische Zug religiösen Geistes, der die grossen Reformatoren bei der Erneuerung alles kirchlichen Lebens getrieben hatte, war in jener Zeit längst ermattet. Das Interesse an der Religion hatte sich in den weiten Kreisen der organisierten Kirche zurückgezogen auf den Kampf um die reine Lehre. Mit einem ungemeinen Aufwand von Scharfsinn hatte man sich bemüht, die religiöse Lehre systematisch durchzubilden und gegen alle abweichenden Ansichten ein für allemal festzulegen. Beteiligt war dabei am allermeisten der nüchterne Verstand und seine äusserliche Konsequenz. Die

Heilsgeschichte war zurückgeführt auf eine bestimmte Anzahl von Ereignissen aus ferner Vergangenheit, der Heilsglaube auf die Verstandesüberzeugung von bestimmten, durch die kirchliche Autorität vorgeschriebenen Lehrsätzen. Das an sich durchaus berechtigte Bestreben, dem Bedürfnis der Kirche nach einer einheitlichen Lehrform seine Befriedigung zu verschaffen, hatte in die Einseitigkeit verführt, das schulmässig durchgebildete Lehrsystem als den eigentlichen Inhalt alles kirchlichen und religiösen Lebens zu betrachten und darüber ebensosehr den Aufbau des inneren Menschen wie die Beherrschung der thätigen Lebensäusserungen zu verabsäumen. Der unendliche Gehalt des religiösen Verhältnisses zu Gott in Christo wurde heruntergedrückt auf das Niveau einer endlichen Vorstellungsreihe, die sich in bestimmte Paragraphen fassen und gedächtnismässig aneignen liess. Es war ein Zustand der Erstarrung und Veräusserlichung, der doch zugleich die schlimmsten Leidenschaften unduldsamen Hasses und feindseliger Verfolgungssucht entfesselte; der Kampf um theologische Meinungen erschien in dem Lichte des Streites für die Sache Gottes, und in verhängnisvollem Irrtum meinte man für die christliche Wahrheit und für das Heil der Seelen zu kämpfen, wenn man mit eigensinniger Unbelehrbarkeit die eigene Auffassung als die allein mögliche, allein christliche behauptete, jede Abweichung aber als strafwürdige Ketzerei verdammte.

Indessen, der Gegensatz gegen diese Veräusserlichung des religiösen Geistes war nicht verstummt, und es waren vielfach die tiefer angelegten Gemüter mit heisserem Begehren und höherem Gedankenflug, die sich unbefriedigt von dem, was ihnen die offizielle Kirche mit ihrer amtlichen Verkündigung bot, suchend und strebend zu besonderen Gemeinschaften zusammenschlossen, um an echteren Quellen ihre Heilsbegierde und ihren Wahrheitsdurst zu stillen. Von den ersten Jahren der grossen Bewegung an, die zur Reformation der Kirche führte, sehen wir diese Nebenströmung heranwachsen, von manchen unverächtlichen Geistern gefördert, die in der herrschenden Auffassung von der Geschichte dieser Zeiten immer noch nicht zu ihrem Rechte gelangt sind. Der Hass und die Verfolgung, die Befehdung durch die geistliche und die Unterdrückung durch die weltliche Gewalt, konnte sie wohl zurückdrängen, aber nicht vernichten, und selbst die wilde Ausartung, in die sie manche verführte, hinderte nicht, dass alte

Überlieferungen immer wieder neu auflebten und einzelne und ganze Massen in tieferer Andacht um sich sammelten. Diese Mystiker, Schwärmer, Fanatiker, wie man sie schalt, bilden ein nicht unwichtiges Element in der Gesamtstimmung des Zeitalters, und wenn man gerecht urteilt, stellen sie mit allen Fehlern der Unklarheit und Übertreibung doch der erstarrenden Kirchenlehre gegenüber ein vorwärts drängendes Element dar, das ein erhöhtes geistiges Leben wohl vorzubedeuten und vorzubereiten vermochte.

Um die Wende des 16. Jahrhunderts, in der Zeit, wo Jacob Böhme seine Jugendbildung empfing, wimmelte es gerade in den Gegenden, in denen er seine Anschauungen und Erfahrungen gewann, in der Lausitz und in Schlesien, von solchen angeregten und suchenden Gemütern, die sich von sehr verschiedenen Standpunkten aus in der Opposition gegen die herrschende lutherische Lehrweise begegneten: Philippisten und Krypto-Calvinisten, Schwenckfelder, Wiedertäufer und Mystiker aller Art, dazu die Adepten alchymistischer und astrologischer Schwärmerei; sie alle bildeten zusammen eine nicht unerhebliche Masse, sämtlich von gleicher Feindschaft gegen die herrschende Orthodoxie beseelt, unter einander vielfach geschieden und nach ganz getrennten Richtungen auseinander gehend. Wir sehen heute die rationalistische und naturalistische Opposition gegen die Kirchenlehre am Werke; damals entstammte der Widerspruch anderen Kräften des Gemütes, aber er war für das Bestehende kaum minder bedrohlich.

In dieser Opposition nun nahm Jacob Böhme seine Stellung. Gewiss, nicht auf diesem Gebiete liegt die schöpferische Originalität des Mannes, durch die er sich in die Erinnerung der Menschen eingezeichnet hat; aber es ist eine höchst bedeutsame Seite seines Wesens, und die besondere Art, wie er sich altüberlieferter Gedankenreihen bemächtigt, die Innigkeit und auch die Besonnenheit, mit der er sie erneuert und ausgeprägt hat, verdient wohl den Dank späterer Geschlechter. Niemand wird die hohe Bedeutung verkennen wollen, die seit dem letzten Viertel des 17. Jahrhunderts der Pietismus für die Erneuerung der deutschen Geisteskultur gewonnen hat: Jacob Böhme hat dem Pietismus mächtig vorgearbeitet und darüber hinaus der fortschreitenden religiösen Bildung die wertvollsten Antriebe geboten, die durch tausend Kanäle bis in unsere Tage nachwirken, auch wo man

von Jacob Böhme als der Quelle, aus der sie stammen, nichts mehr weiss.

Der Görlitzer Handwerksmann ordnet sich in seiner Stellung zu den religiösen Fragen in eine Reihe erlauchter Geister ein, die er in gewissem Sinne krönend abschliesst. Es ist der alte Zug des deutschen Geistes zu einer vergeistigenden Auffassung des Christentums, der in dem Manne eine besonders mächtige Gestalt gewonnen hat. Den Schatz von Gedanken und Stimmungen, der seine Andacht und seine Anschauung der göttlichen Dinge bereichert, hat er allerdings überkommen; aber die Innigkeit und die Klarheit, — dem herrschenden Vorurteil gegenüber muss man diese ausdrücklich hervorheben — mit der er sie ausgedrückt und fruchtbar gemacht hat, ist sein Eigentum und sein Verdienst. Die alten Gedanken der deutschen Mystik aus dem 14. Jahrhundert hat er erneuert, in mildem, friedfertigem Geiste; er will nicht sowohl die vorhandenen kirchlichen Institutionen bekämpfen, als vielmehr die empfänglichen Gemüter über das Verharren in äusseren Ceremonien und über die Befriedigung an verständig ausgeklügelten Lehrformeln emporheben zu dem innersten Verständnis des grossen Geheimnisses und zu dem vertrautesten Mitleben mit Christo in Gott. Die so tiefes Bedürfnis nicht empfinden, die will er in ihrer beschränkten Auffassung nicht stören. So stark zuweilen seine Ausdrücke sind, so wenig ist seine in sich gekehrte Natur auf Polemik gerichtet; aber darin findet er seinen Beruf, die höchsten Ziele der inneren Entwicklung den Seelen der Christen vorzuhalten, damit sie nicht in dem Niederen und Geringen das Höchste schon zu besitzen wähnen und darüber ihren eigentlichen Beruf verscherzen.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass ein unmittelbarer oder vermittelter Zusammenhang besteht zwischen Jacob Böhme und der bömischen Brüderunität und dadurch auch zwischen ihm und den alten waldensischen Anschauungen. Immerhin deutet schon Böhmes Name, der auf seinen böhmischen Ursprung schliessen lässt, und die Überlieferung, dass sein Vater einer mystischen Richtung angehörte, weit mehr noch die dem böhmischen Lande so nahe Lage seines Geburtsortes und der Stätten seiner Wirksamkeit auf solche Zusammenhänge hin. Dass andererseits die Gedanken Caspar Schwenckfelds, Sebastian Francks, Valentin Weigels ihm bekannt gewesen sind, ist gewiss. Er selber sagt von sich, dass er viel

gelesen habe; auch die Schriften der älteren Mystiker werden wohl auf ihn gewirkt haben; die Spuren solchen Einflusses sind deutlich genug. Aber das mindert nicht sein Verdienst. Unvorbereiteten, die seine Äusserungen vernehmen, müssen sie überaus gewagt und oft völlig fremdartig erscheinen. Wer aber mit dem Gedankengang und der Ausdrucksweise der ganzen Richtung einigermassen vertraut ist, wird bei Böhme das Streben nach Besonnenheit und Mässigung nicht verkennen und auch noch in dem verwegensten Ausdruck die tiefe Innigkeit einer gotttrunkenen Andacht wiederfinden, die allerdings das Mass der Gewöhnlichkeit weit überschreitet. Mit dem Vorwurf des Pantheismus oder der Schwärmerei ist hier nichts gethan; man könnte den Aposteln Paulus und Johannes denselben Vorwurf mit grösserem Rechte machen. Höchstens so viel wird man zugeben dürfen, dass hier ein Moment, das in christlicher Andacht sein volles Recht hat, mit einer gewissen Einseitigkeit betont und andere gleichfalls berechtigte Momente darüber einigermassen zurückgestellt worden sind.

Indessen gerade darin hat Böhme das Amt eines Befreiers geübt und künftigen Entwicklungen den Weg gebahnt. Von ganz anderer Stimmung aus hat er Gesinnungen und Bestrebungen gefördert, die mit dem, was an der Aufklärung das Ächteste und Wertvollste ist, übereinkommen. Das Bedeutsamste wird sich in aller Kürze herausheben lassen. Zunächst dies. Jacob Böhme steht im ausgesprochenen Gegensatze zu der zornigen Streittheologie, wie sie in der Kirche seiner Zeit das grosse Wort führte, und vertritt mit ebenso grosser Milde wie ernstem Nachdruck das Prinzip der Duldung, der Duldung nicht bloss für abweichende Glaubensmeinungen innerhalb der eigenen Kirche und innerhalb des Christentums, sondern auch für fremde Religionen und Kulte. Er weiss eben, dass, wie er sich ausdrückt, Gottes Gaben ohne Ende und Zahl sind, dass Gott seine Kinder wunderlich führt und jedem seine Gabe verleiht verschieden von der des anderen. Keine Gabe darf man verachten; freundlich und liebreich vielmehr soll man den anderen unterweisen. Die Gleissner sind es, die Stolzen, die alle für Ketzer erklären, die ihren Sätzen nicht zustimmen, und diese Sätze unter den Schutz des weltlichen Armes stellen; eben darin erweist sich, dass, was sie Glauben nennen, blosser Historienglaube, blosses Verstandeswissen ist. Ihr

streitet um die Religion, sagt er, und in der Religion ist doch kein Streit, nur in mancherlei Gaben ein Geist; wie ein Baum viele Zweige hat und seine Früchte vielerlei Formen, oder wie die Erde als die einige Mutter aller mancherlei Gewächse trägt, Kräuter und Gesträuch. Wie die Eigentümlichkeiten eines jeden Reiches, so sind Sprachen, Sitten und Religionen verschieden; wie das Volk ist, so ist sein Gott; Gott hat sich jedem Volke nach seiner Eigentümlichkeit offenbart. Was die Trennung der Lehren verschuldet, das ist überall das Festhalten am Buchstaben. Dazu aber ist das lebendige Wort in Christo Mensch geworden, damit der Buchstabe und das Bild sterbe. Könnte man nur die Bilder abthun, so würde das eine lebendige Wort hervortreten, und Friede würde herrschen statt des Streites. Jetzt aber wird es in Bilder gefasst, und um diese Bilder streitet man, weil jeder das seine für das bessere hält. — Man wird nicht leugnen dürfen, dass solche Worte und Überzeugungen in jenem Zeitalter höchst bedeutungsvoll sind und eine Höhe der Anschauung bezeichnen, die noch heute nicht vielen zugänglich ist, damals aber zukunftsreich die segensreichsten Wendungen der menschlichen Geschicke vorwegnahm. Denn auch auf Heiden, Juden und Türken dehnt Böhme die Pflicht der Duldung aus. Mancher Jude, Türke oder Heide, meint er, wird eher ins Himmelreich eingehen, als die Christen. Denn der Christenname macht es nicht. Gott ist nicht bloss der Christen Gott. Auch die anderen, ist ihnen gleich Blindheit widerfahren, sehnen sich nach Gott und seinem Heil; sie suchen nur nicht an der rechten Stelle. Gott, der allenthalben ist, sieht auf des Herzens Grund; wer bist du, dass du sie richten wolltest?

Eng damit zusammen hängt die Entschiedenheit, mit der sich Böhme überall gegen die veräusserlichende Auffassung der Religion wendet. Zu christlicher Erkenntnis, meint er, reicht der äussere Buchstabe und seine blosse Aufnahme mit dem Verstande nicht aus. Der lebendige Buchstabe, Gottes ausgesprochenes Wort und Wesen, muss vielmehr im Menschen selbst offenbart und in seinem eigenen Inneren gelesen werden. Das sind doch nur gemalte Christen, die Kirchen als Häuser von Stein stiften, um darin zu streiten und zu disputieren. Glauben ist nichts anderes, als den eigenen Willen mit Gottes Willen vereinigen, in solcher Weise Gottes Kraft und Willen in das eigene Wesen aufnehmen,

so dass beide eine Substanz und ein Wesen werden. Christus ist nicht erst zu bestimmter Zeit und durch ein bestimmtes Ereignis in der Menschheit wirksam geworden; in den Geistesmenschen hat er von je gelebt. Das Christentum war von Anfang an erhaben über äussere Formeln und Ceremonien. Der Kampf zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, zwischen dem Scheinchristentum und den wahren Kindern Gottes ist so alt wie die Welt. Viele wollen es von aussen haben als eine Historie ohne Kraft und lebendigen Geist; aber nicht die Kinder der Historie sind die Erben der Güter Christi, sondern die, welche aus seinem Geiste neugeboren werden. Der Geist ist nicht gebunden an Formen und an Buchstaben. Das ist der Grundirrtum, dass man sich Gott vorstellt als ein fremdes, fernes Wesen, ausserhalb der Welt, hoch über den Gestirnen, dass Christus ferne von uns, räumlich im Himmel zur Rechten Gottes throne, statt in unserem Herzen, statt dass wir Glieder an seinem Leibe sind. Der rechte Himmel, da Gott wohnt, ist überall und umfasst auch die Hölle, da die Teufel wohnen; denn was könnte ausser Gott sein? Man darf nicht fragen, wie viel Meilen bis zu dem Himmel sind, wo Christus wohnt in der Herrlichkeit. Du kannst aus der Erde den Himmel machen; gieb nur der Erde des Himmels Speise, auf dass sie des Himmels Willen annehme. Wo lebendige Erkenntnis Christi ist, da ist der Altar Gottes an allen Orten, und da opfert die Seele das rechte Gott wohlgefällige Opfer im Gebet. Was sind alle diese Buchstaben und Formeln, um die man streitet! Alle äussere Form ist nur Anleitung, das Wesen ist der Tod der Selbstheit. Wer aufgehört hat sich selbst zu leben, der ist bereits im Himmel, und nur sein auswendiger Mensch lebt noch in der irdischen Welt.

Danach kann es niemanden verwundern, wenn er sieht, mit welcher Entschiedenheit in diesem Zeitalter verfolgungssüchtiger Ketzermacherei Böhme Freiheit der Forschung in religiösen Dingen fordert. Ihm scheint es verblendete Willkür, das Forschen zu verbieten. Dass der Teufel uns verbietet, sein Reich zu erforschen, das ist ja verständlich; denn er fürchtet, wir möchten ihm auf diese Weise entgehen. Aber Gott will erkannt sein und findet im Geiste seine Stätte, in der er heimisch ist. Denn des Menschen Geist erforscht alle Dinge und sich selbst, und wenn er in sein eigenes Centrum eingekehrt ist, so erkennt er daselbst Gott,

aus dem er stammt. Darum ist das Verbot der freien Forschung die eigentliche Ketzerei. Es führt dahin, dass man Worte durch Worte erklärt, ohne dass irgend jemand je erfährt, was der Worte Sinn und Bedeutung sei.

Böhme sieht das schwerste Übel darin, dass sich der Christ sein Ziel zu niedrig stecke; darum hält er es für seine wichtigste Aufgabe, den Menschen an die Höhe seines Berufs zu erinnern und ihn zum Streben nach dem höchsten Ziele zu entflammen. Aus Gott bist du geschaffen, in ihm lebst du; aus ihm stammt dir Kraft, Segen, Speise und Trank; in ihm besteht deine Wissenschaft, und wenn du stirbst, wirst du in diesen Gott begraben. Die Menschenseele ist wie ein Sohn oder ein kleines Götterlein in dem grossen unermesslichen Gott. Himmel und Erde mit allen ihren Wesen und Gott selber liegt im Menschen. Gott selbst ist unser Wissen und Sehen, wir sind Funken aus seinem Lichte. Um uns alles dieses Reichtums zu bemächtigen, brauchen wir nur in uns selber einig zu werden und der Eigensucht zu entsagen. Die Vögel im Walde und die Blumen auf der Wiese halten dem Geiste Gottes still und gönnen ihm, seine Weisheit und Kraft durch sie zu offenbaren. So sollen auch wir thun. Ein Orgelwerk klingt, wie der Meister es schlägt. Nur Gleiches fasst das Gleiche. Wenn du die Selbstheit aufgiebst, so wird in dir das ewige Sehen, Hören und Sprechen offenbar, und Gott ist es, der durch dich hört und sieht. Wenn ich mich selber recht lese, so lese ich in Gottes Buch, und ihr, meine Brüder, seid alle meine Buchstaben, die ich in mir lese. Mein Gemüt und Wille findet euch in mir; ich wollte von Herzen, dass ihr mich ebenso in euch fändet.

Auf dieser Gemeinschaft mit allen Menschen in dem gemeinsamen göttlichen Wesen beruht nun auch das sittliche Leben im Verkehr mit den anderen. Alle Besonderheit der Menschen stammt aus einer gemeinsamen Wurzel. Wie könnte sonst ein Mensch den anderen beim Schall seiner Worte verstehen? Was einer redet oder schreibt, ich kann ihn im rechten Sinne nur verstehen, wenn er den Hammer besitzt, der meine Glocke zum Erklingen bringt. Darum, was wir uns unter einander thun, das thun wir Gott; wer seinen Bruder, seine Schwester sucht und findet, der hat Gott gesucht und gefunden. Wir sind in ihm alle ein Leib mit vielen Gliedern, deren jedes seine eigene Verrich-

tung hat. Darum soll jeder, des Nächsten Nutzen und Wohl suchen, jeder in seinem Berufe und Besitze sich als Gottes Amtmann fühlen. Danach bestimmt sich auch Böhmes Arbeit in den Verhältnissen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens. Auch die Herrscher sind Gottes Amtleute, nicht Abgötter; der Obrigkeit ziemt nicht Selbstsucht noch Unterdrückung, sondern der Dienst der Gesamtheit. Selbst das Vorrecht und der Stolz des Adels scheint Böhmen nicht verträglich mit christlicher Lebensanschauung, und die Leibeigenschaft hält er für eine widerchristliche Institution.

Das echte geistige Christentum ist nach Böhme die Vorbedingung aller Verbesserung auch der irdischen Verhältnisse. Wir können nicht anders mit uns selbst wieder eins werden, ein Volk, ein Mensch, eine Seele und ein Leib, als wenn wir die Bilder des Buchstabens in uns zerbrechen und töten und von Gott nur zu wissen begehren, was Gott in und durch uns wissen will. Wir müssen Werkzeuge des Geistes Christi werden. Dann sieht der Geist Christi in uns und durch uns, was er will, und was er will, das wissen wir und sehen wir in ihm. So dringt Böhme auf ein thätiges Christentum und auf einen Glauben, der mehr ist als das blosse Fürwahrhalten einer Historie. Mancher Jude und Türke ist mehr ein Christ und Gotteskind, als einer der von Christi Leben und Sterben die Geschichte weiss; denn solches Wissen haben auch die Teufel. Dem Verstande ist Buchstabe und Schrift das Höchste. Der wahre Glaube aber ist da, wo man Christum in sich geboren werden lässt, seine Taufe, seine Versuchung, sein Leiden und Sterben selbst in sich erlebt. Die äusseren Gnadenmittel sind nur eine Anleitung; Schriftlesen und Kirchengehen und die Absolution, die man uns äusserlich ankündigt, machen es nicht. Dem wahrhaft Gläubigen predigt nicht bloss die Schrift, sondern alle Kreatur; sein Abendmahl feiert er, indem sein inwendiger Mensch den wahren Leib Christi geniesst. So ist der wahre Glaube ein Nehmen und Essen von Gottes Wesen; nicht ein Hängen an bestimmten Artikeln und Verstandeslehren, sondern ein Einswerden mit Gott und ein Wirken mit ihm, innerlich frei, aber in der Liebe thätig. Der Mensch als Gottes Werkzeug hat den Beruf, die Erde zu verklären und die Angst des Todes umzuwandeln in das himmlische Freudenreich, bis die ganze Erde zum Gottesreich wird, eine Herde und ein Hirt.

In der herrschenden Lehre sind es besonders zwei Punkte, die Böhme bekämpft: die äussere Zurechnung des Verdienstes Christi und die Gnadenwahl. Sich bloss mit dem Christus für uns zu trösten, das schilt er ein Kitzeln und Heucheln; Christi Verdienst wird erst wahrhaft unser, wenn Christus in uns lebt. Christus hat nicht ein Verdienst, er ist selber das Verdienst; ihn müssen wir uns aneignen, nicht von aussen, dass wir in fremder Wesenheit blieben, sondern von innen, dass wir seine Wesenheit annehmen; nur Christi eingeborene Wesenheit kann die Kindschaft ererben. Christus ist unser Himmel; er muss in uns eine Gestalt gewinnen, sollen wir im Himmel sein. Und ebenso besteht Böhme auf der Freiheit des Menschen. Gott ist nicht Ursache, dass jemand verloren wird. Wer Liebe im Herzen trägt, barmherzig und sanftmütig ist und wider das Böse ankämpft, um zum Lichte zu dringen, der lebt mit Gott und ist ein Geist mit Gott. Gott hat den Juden das Gesetz gegeben, damit sie an Heiligkeit und Liebe ein Vorbild der ganzen Welt würden. Als sie hoffärtig auf ihre Geburt pochten und aus dem Gesetze der Liebe einen Vorwand der Feindschaft machten, da stiess Gott ihren Leuchter um und wandte sich zu den Heiden. Jetzt ist Christi Reich durch das Ceremonienwesen verderbt zum Prachtreich der Gleisnerei; der rechte Glaube und das rechte Verständnis ist verloren. Wo wir nicht umkehren und unseren Beruf im Geiste erfassen, so wird es uns gleich also ergehen.

Diese wenigen Andeutungen müssen an dieser Stelle ausreichen, um die Richtung zu bezeichnen, in der sich Böhmes religiöser Gedankengang bewegt. Er schätzt seinen Beruf nicht gering ein. Es ist eine Wende der Zeiten; die Nacht weicht, der Tag beginnt, und sich selber fühlt er als einen Träger des Lichts, zwar als das bescheidenste Gefäss, kaum mehr als ein einfältiges Kind, das zur Schule geht; aber was er hat, das hat er von oben empfangen, und so darf er die ihm aufgetragene Botschaft ausrichten. Er ist in seiner inneren Entwicklung stetig gewachsen, von dumpfer Unklarheit bis zu immer bestimmterer Erkenntnis. Von dem engen Anschluss an die dunkle, abergläubische, zuweilen absurde Naturphilosophie des Zeitalters, an Alchymisterei und Astrologie, ist er nie ganz losgekommen; aber wenigstens freier ist er geworden. In seinen letzten Schriften hat er für den Reichtum seiner andachtsvollen Anschauungen einen

immer innigeren, schlichteren, bisweilen geradezu herzbewegenden Ausdruck gefunden; vergleicht man ihn mit den Leistungen seiner gelehrten Zeitgenossen, so darf man ihm bei aller Breite und Umständlichkeit des Ausdrucks ein verhältnismässig hohes Mass auch sprachlicher Schönheit zuerkennen. Die Tiefe seiner kindlichen Seele äussert sich in glücklichen, oft hochpoetischen Bildern aus dem Gebiete des Naturlebens, wie es vor aller Augen daliegt. Nicht jeder Satz, wie er ihn in scharf zugespitzter Paradoxie ausspricht, kann gebilligt werden; so manche seiner Anschauungen, die eine tiefbegründete religiöse Empfindungsweise in einseitiger Ausschliesslichkeit geltend machen, ist wohl im Stande zu verwunden und zu verletzen. Dennoch darf man ihm in der Hauptsache das Verdienst milder Besonnenheit und Mässigung nicht absprechen. Wo sich die in jener Zeit so weit verbreitete ungesunde Schwärmerei an ihn drängte, hat er sie kräftig abgewiesen und bei allem Mangel an verständiger Kritik, bei aller Nachgiebigkeit gegen den herrschenden Aberglauben wenigstens ein nicht erfolgloses Streben aufgewandt, sich vor Übertreibung und Ungebühr zu wahren.

Hartköpfige Vertreter der Orthodoxie, wie sie sich damals in der fanatisch betonten reinen Lehre genügte, haben den edlen Mann verfolgt bis über das Grab hinaus und ihm ein wirkliches Martyrium auferlegt; herzlose Aburteilung durch Theologen von ähnlicher Richtung kann man noch bis in die Gegenwart hinein vernehmen. Dennoch hat Böhme im Wesentlichen vor der Geschichte Recht behalten. Die weitergehende Entwicklung hat vielfach gerade diejenigen Elemente, die Böhme im Kampfe wider Babel, wie er so gern die herrschende Kirche bezeichnet, in den Vordergrund stellte, aufgenommen, um das geistige Leben der Kirche und der Gläubigen dadurch zu bereichern. Könige auf dem Thron, wie der unglückliche Karl I. von England, und Könige im Reiche der Wissenschaft, wie Leibniz und Newton, haben den Mann hochgehalten; Schaaren von ernsten und hochstrebenden Christen, Spener vor allem und die um ihn, haben von Böhmes Schriften bedeutsame Anregungen empfangen; unzählige haben aus seinen Schriften Trost und Erhebung geschöpft. Dass auch dumpfe Schwärmerei sich aus seinen Schriften zusagende Nahrung gesogen hat, begründet gegen ihn keinen Tadel. Man muss ihn im Zusammenhange seiner Zeit begreifen, um ihn gerecht zu

würdigen. An der fortschreitenden Verinnerlichung des christlichen und kirchlichen Lebens hat Böhme vor anderen kräftig mitgearbeitet, und in diesem Sinne ist seine Persönlichkeit wie seine Leistung ein bedeutsames Element in der Geschichte der protestantischen Kirche.

Indessen, mit alledem haben wir immer noch nicht den eigentlichen Kern dessen berührt, was den bescheidenen Görlitzer Handwerksmann zu einer der anziehendsten Gestalten in der langen Reihe deutscher Meister des Gedankens macht. So wichtig auch seine religiösen Anschauungen sein mögen, seine eigentlich schöpferische Thätigkeit liegt doch auf einem anderen Gebiete, auf dem der philosophischen Spekulation. Hier, in der Behandlung der letzten Fragen, die die Wissenschaft aufzuwerfen vermag, in der Lehre von den tiefsten Gründen aller Erscheinung, hat er die hohe Genialität seiner Geistesart am ursprünglichsten und vollständigsten bewährt. Ein befreundeter Zeitgenosse hat ihn den „deutschen Philosophen" genannt, und Böhme hat sich diese Bezeichnung gern gefallen lassen; nicht mit Unrecht; denn das alteingeborene Wesen deutscher Geistesart, ist es, das bei Böhme in höchst charakteristischer Weise ausgeprägt erscheint: das unermüdliche Vordringen bis in die letzten Tiefen, die Lust an der hochgesteigerten Abstraktion, die sich gern im Ausdruck hinter sinnlichen Bildern und Gleichnissen birgt, das Schauen des Geistigen in der äusserlich gegebenen Thatsache des Naturlebens und das Streben, sie symbolisch auszudeuten, die ausgesprochene Richtung auf systematische Einheit und künstliche Gliederung. Dass die Stimmung des Tages, dass die eben jetzt vorherrschende Strömung der Geister sich gegen die Neigung zur spekulativen Erörterung der obersten Prinzipien fast durchgängig mit Sprödigkeit und selbst mit Geringschätzung ablehnend verhält, das darf uns nicht verleiten, den Wert und die Wirksamkeit einer Gedankenreihe wie der von Böhme vorgetragenen minder hoch anzuschlagen. Von jedem Gesichtspunkte aus betrachtet ist es eine überaus merkwürdige Erscheinung, dieser ungelehrte Handwerker, der in seiner kindlichen Seele mit ursprünglicher Kraft eines durchdringenden Verstandes und einer ebenso bildnerischen Phantasie die tiefsten Probleme des Denkens bewegt und mit bewundernswürdigem Tiefsinn eine Lösung für das Rätsel des Daseins versucht, deren Wert für alle Zeiten feststeht und deren

Kühnheit zu immer neuen Bemühungen um weitere Durchbildung herausfordert. Wenn sich gerade von dieser Seite des Lebenswerkes Böhmes am schwierigsten eine allgemeiner verständliche Darstellung in der gebotenen Kürze geben lässt, so werden darüber einige kurze Ausführungen gleichwohl gestattet sein, sie sind unentbehrlich, wo es gilt, das Andenken des ausgezeichneten Mannes zu erneuern.

Böhme selber schildert uns in ergreifender Schlichtheit, wie ihn der Anblick der Dinge im tiefsten Herzen betroffen hat: die Welt mit ihrer unermesslichen Ausdehnung, die Natur mit der unendlichen Vielfältigkeit ihrer Erscheinungen, der Mensch in seiner Gebundenheit an die Natur, die Mischung von Gutem und Bösem, von Liebe und Streit in den belebten wie in den unbelebten Dingen, die scheinbare Ungerechtigkeit im Weltlauf. Dies alles war ihm unverständlich, und es musste doch einen Sinn haben. Es drängte ihn unwiderstehlich, sich das alles begreiflich zu machen; er ist darüber in tiefe Melancholie und Traurigkeit verfallen. Aufhellende Gedanken kamen ihm plötzlich wie eine Eingebung, und nur allmählich gestalteten sie sich ihm deutlicher und bestimmter. Zwölf Jahre dauerte es, bis sie eine festere Form annahmen, dass er sie aufzuzeichnen vermochte. In ihrer ersten Gestalt wurden sie handschriftlich mehreren bekannt, Böhme ist sich ganz klar darüber, dass sie in dieser Gestalt noch kindlich unvollkommen und unausgegohren waren. Seine Gedanken sind ihm auferlegt als ein Werk, das er treiben muss. Ihm war es, als würde mitten im Tode das Leben geboren; es erschien ihm wie eine Auferstehung. Der Geist ging mit ihm durch wie ein Blitz, und so sah er bis auf den Grund der Ewigkeit. Er hat dann sein Leben daran gesetzt, seine Gedanken weiter durchzubilden. Mühsam hat er mit ihnen gerungen, unausgesetzt bestrebt, der gährenden Unklarheit in seinem Inneren eine immer klarere Bestimmtheit abzugewinnen. Dazu wiederholt er unermüdlich den Versuch, von den verschiedensten Ausgangspunkten aus dem Ziele näher zu kommen, und in der That nicht ohne Erfolg. Volle begriffliche Klarkeit freilich hat er nicht erreicht, und wirkliche Herrschaft über seine Gedanken blieb ihm versagt. Dazu reichte die begriffliche Bildung des Zeitalters nicht aus, dazu fehlte es weiter in seiner Persönlichkeit an manchen unentbehrlichen Vorbedingungen. Die mangelhafte Vertrautheit mit

der wissenschaftlichen Überlieferung, mit den Sprachen, aus denen er doch Ausdrücke in argloser Einfalt herübernahm, die Uferlosigkeit seiner Einbildungskraft, die durch schulmässig vorgebildeten Verstand nicht genügend gezügelt war, bewirkten, dass die phantastische Unsicherheit des Vorstellens, die doch nicht ihm allein, die auch den Zeitgenossen eigen ist, bei ihm in sehr verstärktem Grade zur Erscheinung kommt. So muss man sich bei ihm durch die seltsamsten Verirrungen, durch die dunkelste Grübelei hindurcharbeiten und darf auch die offene Absurdität nicht scheuen, will man auf den Kern seiner Anschauung vordringen. Dieser aber erweist sich dann von hohem Wert, und von einer Bedeutung, die weit über den Moment der Zeit hinausreicht mit nachwirkender Kraft gehaltvoller Anregung.

Was Böhme eigentlich will, wird sich am einfachsten so bezeichnen lassen. In dem Anblick der Wirklichkeit hat sich seinem genialen Anschauungsvermögen die grundlegende Beobachtung aufgedrängt, dass alles Dasein sich in Gegensätzen bewegt, die sich gegenseitig fordern. Es giebt kein Leben ohne Gift und Grimm, keines ohne Streit und Widerwärtigkeit. Wie keine Freude ohne Leid, so ist kein Friede ohne Kampf. Der Tod muss das Leben offenbaren, die Angst die Freude erschliessen. Aller Dinge Leben und Wachstum steht in der Gegensätzlichkeit, und erst in der Überwindung des Gegners ist die Freude zu finden. So bestehen alle Dinge in Ja und Nein. Die Finsternis ist die erbitterte Feindin des Lichts und zugleich die Bedingung dafür, dass das Licht offenbar werde. Das verzehrende Feuer erzeugt das sanfte, allerquickende Licht. So ist Leib und Seele, Feuer und Wasser, Luft und Erde wohl in allem entgegengesetzt, und doch mit einander und bei einander; keines wäre ohne das andere. Und ebenso ist es mit dem Menschen. Wie der Tag in der Nacht und die Nacht im Tage, die Zeit in der Ewigkeit und die Ewigkeit in der Zeit, so wurzelt im Menschen das Äussere im Inneren und das Innere im Äusseren; Licht und Finsternis, Liebe und Zorn, Zeit und Ewigkeit bilden sein Wesen, jedes dieser entgegengesetzten Glieder, ohne das andere aufzuheben.

Aber diese Gegensätzlichkeit in allen Dingen kann nicht das Letzte sein. Es muss eine Einheit geben, in der aller Streit der Gegensätze sich aufhebt und aus der aller Gegensatz und

alle Mannichfaltigkeit stammt. Indem nun Böhme beides zugleich erfasst, die Gegensätze und ihre Einheit, und die Gegensätze nicht als ausser der Einheit, sondern in der Einheit selber liegend, das Eine also als innerlich die Vielheit enthaltend, hat er die kühne Entschiedenheit wie kaum einer vor ihm bethätigt, den Begriff des Absoluten in aller Strenge zu denken und aus diesem Begriffe die vollen Konsequenzen zu ziehen. Er hat zu zeigen gesucht, wie im Absoluten die Unendlichkeit nicht die Endlichkeit ausschliesst, die Seligkeit nicht den Streit, die Liebe nicht den Zorn, die Ewigkeit nicht die Zeit. Und das nun ist eigentlich seine grosse geschichtliche That, wie wenig auch die Durchführung des Prinzips im einzelnen über die mächtige Grundkonzeption hinaus den Anforderungen eines strengeren begrifflichen Denkens zu genügen vermag.

Alles, lehrt Böhme, bewegt sich in Gegensätzen; aber alle Gegensätze sind vereinigt im Absoluten, in Gott. Darum muss Gott gedacht werden als die Einheit, die alle Gegensätze in sich trägt und aus sich heraus setzt. Die gegensatzlose Einheit entbehrt aller Gestalt und aller Bestimmtheit; sie ist der dunkle Urgrund, der dem Nichts gleichzusetzen ist. Aber in ihr lebt und wogt die unendliche Fülle und der Trieb, sich aufzuschliessen und in die bestimmten Gestalten hinauszutreten. So ist der Urgrund nicht leer, sondern von unendlichem Reichtum, und er ist in sich schon ein Gedoppeltes: ein freier Wille und ein einheitliches Wesen. Das ist das Mysterium magnum, das grosse Geheimnis, in der Einheit diese Zweiheit, und damit zugleich der schöpferische Wille und die schöpferische Kraft. Es ist nichts ausser ihm; sein Objekt, der Inhalt seines Willens, kann nur er selbst sein. In diesem Erfassen seiner selbst hat das Absolute seine Ichheit, seine Subjektivität, den Ursprung alles Wirkens, den Inhalt seines Willens. Der Wille des Urgrundes, als ein Trieb sich offenbar zu machen, ersteht in der uranfänglichen Ununterschiedenheit, dem ewigen Nichts, mit diesem Erfassen seiner selbst, und es beginnt nun ein doppelter Prozess: der innergöttliche Prozess, durch den die über allen Unterschied erhabene Einheit sich zur Dreiheit der göttlichen Personen erschliesst, und der Prozess des Heraustretens in die unendlichen Unterschiede der äusseren Gestalten, aus dem sich das Geisterreich, die Menschen, die äussere Natur ergiebt. Alle diese Verschieden-

heit bestimmter Gestaltung schliesst den Reichtum auf, der in der ewigen Vernunft enthalten ist.

Böhme hat sich an dem grossen Problem noch weiter versucht. Er hat die obersten Prinzipien der Gestaltung, wie sie in der göttlichen Vernunft vor dem Heraustreten in die bestimmten Gestalten verborgen schlummern, nicht eigentlich abzuleiten, aber er hat sie aufzuzählen unternommen und unter dem Namen der sieben Qualitäten, der Quellgeister, eine Ideenlehre aufgestellt, als eine Lehre von den letzten Unterschieden, auf die sich alle Gestaltung im Himmel und auf Erden zurückführen lässt. Es ist ein sorgsam durchgebildetes System, sinnreich genug, wenn auch nicht überall in völlig gleicher Weise konstruiert, in der Vorstellungsweise wie im Ausdruck von wallender Unbestimmtheit und dunkler Bildlichkeit nicht frei, und zu voller Klarheit nicht durchgebildet. Das Material, an das sich seine Phantasie, wie sein Denken anklammerte, sind die obersten Unterschiede in der Erscheinung der natürlichen Dinge, und diese letzten Naturprincipien entnimmt er den Naturgelehrten seiner Zeit, besonders dem Paracelsus und seinen Anhängern, deren unbestimmte Ahnungen er durch eigenes halbes Verständnis noch weiter verdunkelt. So hat denn dieser Versuch einer Kategorienlehre, die für alles geistige und natürliche Dasein den vernünftigen Gehalt und Zusammenhang und die Begründung im Absoluten aufzuzeigen unternimmt, nur für den Forscher ein historisches Interesse, und dieses vor allem als kindlicher Versuch, eine Aufgabe vorwegzunehmen, die in wirklich fruchtbarer Weise erst eine viel spätere Zeit auf Grund der weiter entwickelten begrifflichen Bildung und der ausserordentlich vermehrten erfahrungsmässigen Erkenntnis zu bearbeiten wagen durfte. Die Genialität des Mannes bleibt bei alledem auch darin staunenswert. Gesetzt auch, es sei wirklich aus irgend welchen Quellen eine Kunde von den Gedanken des alten Heraklit oder des Nicolaus von Cusa an den ungelehrten Handwerksmann gelangt: immer wird man den Tiefsinn bewundern müssen, mit dem er in genialer Ursprünglichkeit eine mächtige Grundanschauung in der erfahrungsmässig gegebenen Welterscheinung ergriffen und an ihr durchgeführt hat.

Diese Grundanschauung lässt sich in dem Worte zusammenfassen: das Absolute ist der Prozess. Für die Unruhe des Prozesses verwendet Böhme gern das Bild des Feuers. Gott ist das

eine Seiende in allem Seienden eben deshalb, weil er alles wird. In Gott ist alles, und Gott selber ist alles. Er ist das Herz, der Quell der Natur; aus ihm stammt alles. Man darf sich deshalb Gott nicht vorstellen wollen als einen Gegenstand neben anderen, den man vor allen anderen Gott hiesse. Er umfasst alles. Insbesondere die Menschenseele ist die Stätte seines Einwohnens. Würden dir die Augen geöffnet, so sähest du hier, wo du in deinem Gemache sitzest oder liegst, Gottes Angesicht und die Pforten des Himmels. So nahe ist dir Gott, dass die Geburt der heiligen Dreifaltigkeit auch in deinem Herzen geschieht. Du lebst in Gott, und Gott lebt in dir. Es liegt in Gottes Wesen und Willen begründet, dass er sich offenbaren muss. Ohne seine Offenbarung bliebe Gott sich selber unbekannt. Ausser der Natur ist Gott allen Kreaturen verborgen; in der ewigen und zeitlichen Natur erst wird er wahrnehmbar und offenbart er sich, ohne doch in die Natur aufzugehen. Dieser einige Gott, weil er alles Seiende ist und alles Geschaffene aus seinem Nichts bildet, ist das Böse wie das Gute, die Hölle wie der Himmel, die Finsternis wie das Licht, die Zeit wie die Ewigkeit, der Anfang wie das Ende. Der Gott der heiligen Welt und der Gott der finsteren Welt sind nicht zwei Götter, sondern ein Gott. Verbirgt sich seine Liebe, so wird sein Zorn offenbar. Durch den Gegensatz erst wird jedes wahrnehmbar, erschliesst sich das Verborgene. So steht denn Gott wider Gott; er muss seinen Widerpart haben und findet ihn in sich selbst; denn er hat nichts ausser sich, worauf er sich beziehen könnte. Der Ungrund stellt sich so dem Ungrund entgegen; im Spiel der Unterschiede spielt der Ungrund als das ewig Eine für sich und mit sich. In diesem Spiele schafft er sich eine Welt, ohne seine Einheit im Ernste dadurch aufzugeben. Denn wie sich die absolute Einheit auch sondere und unterscheide, sich äussere und teile: sie selber bleibt ungeteilt und unwandelbar, in ewiger Gleichheit mit sich.

Und darauf beruht nun dieses frommen Herzens hohe Freudigkeit. Gewiss, gäbe es nicht Verschiedenheit und Vermischung, so herrschte ewiger Friede. Aber dann würde auch die ewige Natur der Einheit nicht offenbar. Dass sie offenbar werde, dazu gehört der Streit; aber der Streit ist doch nur ein Durchgang. Der Sinn des Streites ist, dass jegliches wieder aus dem Streite entfliehen und in die Stille und Ruhe der Ewigkeit eingehen will.

Darum ist alles dies, Endlichkeit und Vielheit, Grimm und Streit das Zweckmässigste und Beste, die Bedingung alles Lebens und aller Bewegung. Die Kreatur, wie sie dem Nichts in Gott entstammt, kehrt wieder in das Nichts zurück; aber jegliches ist in seiner Eigentümlichkeit ein Bild der Gottheit, und alle Dinge sind darin gleich, dass sie von demselben Gleichnis zeugen. Der Unterschied besteht nur in dem Übergewicht der einen Eigenschaft über die anderen; aber diese sind doch auch vorhanden. Was das Obere ist, das ist auch das Untere; alles in dieser Welt ist von Wesen dasselbe, stammt aus einer Wurzel und ist ein Unterschiedenes nur durch die verschieden verteilte und abgestufte Verdichtung. In Streit und Gegensatz stellt sich das Gleichgewicht aller Kräfte als das Ewige immer wieder her, der Grund und Quell immer regen Lebens und Bewegens.

Wenn man in der Konsequenz der Böhmeschen Grundanschauung bleibt, wird man es würdigen können, dass hier auch das Böse als ein notwendiger Bestandteil der Welt erscheint, und man wird es als Nachgiebigkeit gegen eine bildliche Auffassung, als blosses Mittel der Darstellung verstehen, wenn bei Böhme zuweilen das Böse wie ein Zufälliges, erst durch den Sündenfall Lucifers und Adams in diese Welt Hereinbrechendes auftritt. In dieser Welt des Streites muss der Gegensatz sich bis zur höchsten Schärfe steigern, damit alle Fülle des Ungrundes aus der Verborgenheit ans Licht trete. In diesem Ungrunde liegt das Böse wie das Gute als Möglichkeit; denn als das Absolute schliesst er nichts von sich aus. Ist Gott alles, so ist er auch Finsternis und Zorn; Gott freilich heisst er nach dem Licht und nach der Liebe. Denn diese herrschen und bleiben, jene dienen und vergehen. Der Gegensatz von Finsternis und Licht ist ewig; sie sind nicht von einander zu trennen; sie sind verschieden nach Beschaffenheit und Wirkung; und doch sind sie ein einiges Wesen. In Gott ist nur ein Wille, die ewige Liebe, die Begierde der Gleichheit, der Kraft, der Schönheit und aller Tugend. Gott als Gott kann nichts Böses wollen, nicht Urheber des Bösen sein. Aber indem er die Kreaturen mit ihren Unterschieden schuf, erteilte er ihnen auch das Vermögen, sich in ihrer Eigenheit festzuhalten und sich gegen die Einheit, in die sie einzugehen bestimmt sind, abzusperren. Dies aber ist das Böse, und darum ist das Böse als die Äusserung der Freiheit und die Selbstbehauptung

in der Eigentümlichkeit doch nicht schlechthin nur böse. Jegliches ist vielmehr gut in seinem Element und böse nur durch die verkehrte Feindschaft gegen das andere. In allen Dingen ist ein Gutes, was das Böse in sich gefangen und geschlossen hält; selbst im Teufel und in der Hölle ist noch das Gute. Es giebt Abstufungen des Lebens und der Freiheit; sie alle müssen sein, um Gottes Herrlichkeit zu offenbaren. Gott ist immer der barmherzige Gott; er will, dass allen Menschen geholfen werde, und verstockt niemand. Der Zorn Gottes ist vielmehr der eigene Wille des Menschen, durch den der Mensch in Gottes Zorn steht. Aber Unschuld und Einfalt ist beim Menschen nicht das Höchste; der Mensch muss durch den Gegensatz hindurch, sich zu Gott zurück finden durch freies Aufgeben der Eigenheit. Den Kindern Gottes muss alles ohne Ausnahme zum Besten dienen, auch die Sünde selbst. Sie ist wie das Holz, das im Ofen brennt und dadurch Wohlsein bereitet. Dazu ist der Mensch aus dem besten Kern der Natur gemacht, um das Gute zur Herrschaft zu bringen und das Böse zu überwinden, sich zum Herrn über die Natur zu machen. In Gott aber ist wohl auch die bittere Qualität, aber sie ist in ihm als die ewige Kraft triumphierender Freude. In ihm triumphieren alle Geister wie ein Geist, und ein Geist sänftigt und liebt immer den andern in reiner Freude und Wonne. Dazu lässt Gott alle Dinge im freien Willen stehen, damit die ewige Herrlichkeit in Liebe und Zorn, Licht und Finsternis offenbar werde und jedes Leben sein Urteil in sich selber erwecke, ein ewiges Spiel in der unendlichen Einheit, wo alle Pein und Qual zur ewigen Ursache des Freudenreiches wird in stetem Anfachen des Strebens zur Rückkehr in den Ursprung.

Das Böse also dient dem Guten; es wird ein Durchgang zum Guten, erweckt die Begierde nach dem Guten. Die Freiheit, böse sein zu können, bezeichnet unsere hohe Stellung im Reiche der Seienden. Wir haben das Centrum der Natur in uns und können aus uns Teufel oder Engel machen; das ist unser Vorrecht. Gott selber will uns nicht vergewaltigen. Er führt keinen neuen, fremden Geist in uns ein; er eröffnet nur mit seinem Geist unsern Geist. Gerade weil Gott Geist und Leben ist, kann der furchtbare Ernst des Enstehens und Vergehens, der Eigenheit und Bosheit in Ewigkeit nicht aufhören. Der Grimm ist die Wurzel aller Dinge; ohne ihn herrschte der Tod; aber er ist da,

um überwunden zu werden. Die Gnade wäre nicht ohne die Sünde, die Liebe nicht ohne den Mangel, das Erbarmen nicht ohne die Not; wo kein Leiden ist, da ist auch keine Begierde der Erlösung. So muss das Böseste des Besten Ursache werden, und wenn die Gegenwart schlimmer ist als alle vergangenen Zeiten, so ist das ein Zeichen, dass der Tag der Entscheidung naht, wo alles Verborgene offenbar werden soll.

Nur ein ganz unbilliges Urteil, nur die Unbekanntschaft mit der geschichtlichen Entwicklung und die verständnislose Abwendung von dem tiefsten Bedürfnisse des Gemütes, Einheit in unsere Weltanschauung zu bringen, kann die Bedeutung dieses Gedankenganges und das Verdienst des Mannes verkennen, der ihn in tausend oft überaus glücklichen Wendungen dargelegt hat. Man mag gern zugeben, dass seine grüblerische Begierde, von seinem obersten Prinzip aus in erschöpfender systematischer Gliederung das ganze Reich der Erscheinung zu umspannen, sich nicht selten in den völligen Widersinn verliert. Er konstruiert eben alles, auch den Sprachlaut und das Wort, auch die 24 Buchstaben des Alphabets, und hat doch die Mittel nicht, über trübe, spielerische Willkür zu wirklicher Einsicht hinauszugelangen. Gleichwohl darf man durch solche entstellende Verfehlungen sich die Freude an dieser gewaltigen Denkkraft und phantasievollen Anschauung nicht verkümmern lassen. Welchen unter seinen hervorragendsten Zeitgenossen oder Vorgängern aus der gleichen Epoche wir auch ins Auge fassen, wir finden überall dieselbe abenteuerliche Vorstellungswelt, dieselbe Hingebung an dunklen Aberglauben, an Kabbala und Magie, an Visionen und Träume. Böhme ist den meisten gegenüber wie der tiefere, so auch der freiere Geist, und vielfach augenscheinlich nur durch seine Umgebung, durch die Ärzte und Chemiker, durch die Freunde der Geheimwissenschaften in die Nachgiebigkeit gegen diesen Aberglauben, der seiner Natur eigentlich fremd war, hineingelockt worden. Andererseits darf man nicht verkennen, dass Böhmes Gedanken in der Blütezeit der deutschen Philosophie im Anfang dieses Jahrhunderts eine höchst bedeutsame Nachwirkung und Erneuerung erlangt haben, die als eine blosse Verirrung zu bezeichnen von sehr geringem Verständnis zeugt. Böhmes spekulative Grundanschauung, an sich von ergreifender Macht und Wahrheit, ist ein bedeutsames Element für die Entwicklung der philosophischen Weltbetrachtung

geworden, nicht bloss in Deutschland. In der Reihe der Ahnen, denen wir die geistige Kultur dieses Jahrhunderts und den Antrieb immer tiefer zu graben verdanken, nimmt Jacob Böhme unzweifelhaft durch seine Lehre vom Absoluten und von den Gegensätzen in dem Absoluten, von dem Urwillen und dem Urgrunde, eine sehr hervorragende Stellung ein.

Es bleibt uns noch ein letzter Punkt zu erörtern, Böhmes Auffassung der Natur. Auch hier gilt es, durch alle entstellenden und trübenden Mängel sich nicht abschrecken zu lassen, um auf das Wesentliche und Wertvolle vorzudringen. Hier noch mehr als auf anderen Gebieten ist der grüblerische Verstand des ungelehrten Mannes behindert gewesen durch seine Gebundenheit an die geläufigen Vorstellungen des Zeitalters. Insbesondere die abenteuerliche Phantastik in den gewagten und nicht selten abgeschmackten Lehren des erfinderischen Neuerers Theophrastus Paracelsus hatte es ihm angethan, und doch ermöglichten es dem hochstrebenden Manne weder seine sprachliche Bildung noch seine gelehrten Kenntnisse, auch nur ein wirkliches Verständnis dieser Lehren oder der Ausdrücke, in denen sie vorgetragen wurden, zu erreichen. Das unverständlich Seltsame, das dadurch in Böhmes Gedanken wie in seine Terminologie kommt, vermag wohl abzuschrecken und zu ermüden, als verschwendete man seine Mühe an das ganz Unfruchtbare und Verschrobene. Und doch ist das alles nur eine bittere Schale, eine abzustreifende Hülle, in der und hinter der sich ein Echtes und Bleibendes, eine wertvolle und anregende Anschauung verbirgt. Es sind allerdings mehr dunkle Ahnungen als klare Erkenntnisse, die hier vorliegen; aber auch sie haben, nicht ohne Selbständigkeit und Ursprünglichkeit, späteren Bestrebungen die Aufgabe vorgedeutet und für die Lösung der Aufgabe wertvolle Antriebe geboten.

In der Auffassung der Natur stimmt Böhme zunächst mit den herrschenden Anschauungen seines Zeitalters überein; aber seine spekulative Betrachtungsweise macht sich auch hier in eigentümlicher Weise geltend und gestattet ihm eine wertvolle Weiterbildung des Überlieferten. Dass ihm die Natur ein grosses Lebendiges, ein einheitlicher Organismus ist, der sein inneres Lebensprinzip allen seinen Gliedern mitteilt und von allen genährt und getragen wird, das hat er mit anderen gemeinsam. Aber nun beginnt er, die Natur als ein Gegenbild der Geisteswelt aus-

zudeuten und zu zeigen, wie sie auf allen Punkten vom Geiste durchwallet ist und ohne Trennung und Gegensatz die geistigen Lebensformen in ihren Erscheinungen wiederspiegelt. Gott ist Geist; eben darum ist die ewige Natur sein leiblich gewordenes Wesen. Die sichtbare Welt liegt im Urgrund, wie der Baum im Keime. Gottes Imagination schafft aus Gottes Weisheit die Fülle der Naturgestalten. In Gott liegen die Kreaturen von Ewigkeit her in einer Idee, wie in einer Art von geistigem Modell, und danach giebt ihnen göttliche Imagination ihre bestimmte Gestalt. Sie ruhten in Gott vor der Schöpfung als Möglichkeiten. Engel, Menschen und alle anderen Kreaturen, die äussere wie die innere Welt, alles ist so von Ewigkeit her in Gott vorgebildet, nicht gesondert noch gestaltet, sondern nach Art von Kräften, und so hat Gott alle seine Werke von Ewigkeit in sich geschaut, als Gottes Geist mit sich selber spielte. Gottes Denken ist sein Schaffen. An diesem ewigen Bilden haben beide Seiten des göttlichen Wesens Teil, der Zorn wie die Liebe, die Finsternis wie das Licht; aber dazu ist die Schöpfung, dass der Zorn von der Liebe überwunden werde.

Gott, die ewige Sonne und das einige Gut, wäre nicht offenbar ohne die ewige Natur, in der er seine Kraft kund thut. So aus Gott stammend ist die Welt ein ewiges Zeugen und Regen, in dem sich alles Schöne gestaltet, eine Gestalt immer herrlicher als die andere. Die sichtbare Welt ist das ausgeflossene Wort, das dem göttlichen Willen und der göttlichen Weisheit entstammt. In diesen unendlichen Unterschieden der Gestaltung, zu denen sich der unoffenbare Grund erschliesst, hat jedes bestimmte und gesonderte Wesen den Trieb, sich in seiner Eigenliebe zu behaupten, und die Bestimmung, in seinen Grund zurückzukehren. Alles Äussere ist ein Bild des Innern, alle Naturgestalt symbolisch. Die geistige Welt ist in der sinnlichen elementarischen Welt verborgen und gestaltet jedes Ding in seiner Eigentümlichkeit zu einem Ausdruck geistiger Kräfte, geistiger Wesenheiten und Affekte. Die sichtbare Welt ist eine Offenbarung der geistigen Welt, die sich durch sie sichtbar gemacht hat. Diese Erde gehört ebenso zur leiblichen Erscheinung Gottes des Vaters, wie der Himmel.

So wird es verständlich, dass Böhme in der Natur nicht bloss die Natur sieht. Sie wird ihm unmittelbar zum Ausdruck

für den Geist; er braucht sie nicht erst symbolisch auszudeuten. Jede Naturgestalt, jeder Naturvorgang spricht zu ihm als solcher von geistigen Formen, Zuständen und Bethätigungen. Was sich der sinnlichen Wahrnehmung darbietet, das Sinnliche, Äusserliche, Materielle, ist nicht Gegensatz zum Geistigen, Inneren, Ideellen, sondern Geisterscheinung, selber schon Geist seinem Wesen nach und ganz und gar vom Geiste durchdrungen. Nicht einmal von einer Parallelerscheinung zum Geiste dürfte man hier reden. Nicht das Körperliche ist dem Geistigen entgegengesetzt; nur in unserer Auffassung, in unserem Verhältnis zur Natur liegt der Gegensatz. Wären uns nur die Augen geöffnet, so sähen wir überall in der Natur Gottes Freudenreich und die Entfaltung seiner Herrlichkeit; es ist die Schuld unserer Gebundenheit, unserer Sünde und Verblendung, dass wir uns im Reiche der Natur im Reiche des Zornes finden. Aller Dualismus ist hier geschwunden. Natur ist Geist, und Geist ist Natur; die Natur nicht etwa das Nichtseiende gegenüber dem wahrhaft Seienden, sondern die Ausbreitung und Entfaltung dessen, was im göttlichen Geiste verborgen schlummert. Es sind ja beides göttliche Attribute, Liebe und Zorn, und beide verkörpern sich in dem sichtbaren Universum, das sich vor unseren Augen ausbreitet, eine fassbare Gestalt des allumfassenden Absoluten.

Darum darf Böhme ohne weiteres Naturgestalten verwenden, um die weltbildenden Potenzen, die Ideenwelt in Gott, die aller Schöpfung zu Grunde liegt, zu bezeichnen. Man missversteht den wunderbaren Mann völlig, wenn man bei seinem Salz und Schwefel und Quecksilber, bei Öl und Wasser und Feuer, bei dem Herben und Süssen und Bitteren, bei der siderischen und bei der terrestrischen Welt, nur an diese natürlichen Dinge und Eigenschaften denkt, wie wir sie anzusehen gewöhnt sind; was er darunter versteht, sind geistige Bestimmtheiten. Er vergleicht nicht bloss das Licht mit Freundlichkeit und Liebe, die Finsternis mit Hass und Zorn, als wären es Symbole und Zeichen; das eine ist ihm ungeschieden das andere und kann es vertreten; und ebenso Wärme und Grimm, Salz und Begierde, Schwefel und Angst, und was er sonst an Naturgestalten verwendet. Ihm ist alles lebendig; alle Dinge haben gute Triebe und böse Triebe, auch das scheinbar tote Gestein. Der Schall, der Geruch, die Leiblichkeit stehen ihm als objektive Wesen auf ganz gleicher

Linie mit der Liebe, der Freude, der Sprache, der Barmherzigkeit. Die Natur ist ganz und gar sinnreich, und wo wir sie richtig erfassen, da erfassen wir sie als den Geist.

Diese Art, die Natur zu betrachten, muss uns Heutigen ja nun ausserordentlich seltsam vorkommen, und es ist niemandem zu verargen, wenn die Naivität der Deutung und die kindliche Unbeholfenheit der stammelnden Phantasie dem einen ein überlegenes Lächeln, dem anderen unwilligen Spott entlockt. Dennoch wird man bei einigem Streben nach Gerechtigkeit zugeben, dass doch auch diese Betrachtungsweise, wenigstens in ihrem Prinzip, nicht ganz ohne Berechtigung ist. Das völlige Auseinanderfallen von Natur und Geist, von Sinnlichkeit und Verstand, von Dingen und Ideen, versperrt jede erträgliche und denkbare Erklärung der Natur wie des Geistes, und die Annahme, es seien zwei nur äusserlich parallel neben einander hergehende Erscheinungsreihen, ist im Grunde eine blosse Verlegenheitsauskunft, bei der sich eigentlich gar nichts denken lässt. Diese unmittelbare Identifizierung von Natur uud Geist, wie sie bei Böhme vorherrscht, genügt sicherlich auch nicht der Aufgabe; aber das eine Verdienst hat sie jedenfalls, das Problem zu bezeichnen und zu Versuchen der Lösung den Anreiz zu geben. In der deutschen Naturphilosophie zu Anfang dieses Jahrhunderts haben bedeutende Denker, nicht ohne ausdrücklichen Einfluss der Böhmeschen Gedanken, eben dieses Problem behandelt und die Geister eine Zeitlang in eine Art von Trunkenheit versetzt, indem sie die Lehre von der Identität erneuerten. Nach kurzer Zeit der Herrschaft ist dann eben diese Lehre nicht bloss verlassen, sie ist als eine vollkommene Geistesverirrung zum allgemeinen Gespötte geworden. Wie einst auf Jacob Böhme das Zeitalter des Descartes und Galilei folgte, so ist die Spekulation der Baader, Schelling und Hegel von der Glanzepoche der modernen Naturwissenschaft mit ihren wunderbaren Entdeckungen und den ebenso wunderbaren Fortschritten in der praktischen Naturbeherrschung abgelöst worden. Wir haben uns mehr und mehr daran gewöhnen müssen, die Natur entgeistet, als einen blossen Mechanismus, als etwas Totes und bloss äusserlich Bewegtes betrachtet zu sehen. So sicher diese Anschauungsweise auftritt und so zuversichtlich sie sich in ihren Verfahrungsweisen wie in ihren Ergebnissen als die allein exakte, allein wissenschaftliche giebt: sie muss doch, sobald sich ein

ernsteres Nachdenken mit ihr beschäftigt, selber zugeben, dass sie das eigentliche Rätsel stehen lässt unter dem ausdrücklichen Verzicht auf jeden Versuch, es zu lösen, und mit dem ausdrücklichen Bewusstsein ihrer Unzulänglichkeit. Dass es dabei nicht immer verbleiben, dass sich das tiefere Bedürfnis nach einer einheitlichen Weltanschauung auch wieder regen und der spekulative Trieb seine Befriedigung suchen wird, ist sicher; höchst wahrscheinlich, dass dann auch wieder die Geistesrichtung Böhmes neu aufleben und zu den neuen Wegen des Gedankens wirksame Antriebe gewähren wird.

Man nennt Böhme einen Theosophen. Versteht man unter Theosophie diejenige Stimmung des Denkens und Fühlens, die unmittelbar in den Einzelheiten der Naturerscheinung wie in denen der Geschichtsthatsachen die Wirkungsweise Gottes und den Ausdruck des göttlichen Wesens wiederzufinden und nachzuweisen unternimmt, und gehört es zu den Merkmalen der Theosophie, dass sie sich mehr in phantastischer Vorstellung und sinnlichem Gleichnis bewegt, als in klaren und strengen, wissenschaftlich durchgebildeten Begriffen, so wird diese Grundrichtung und werden diese Merkmale bei Böhme wohl wiedergefunden werden können. Aber man darf auch das andere nicht übersehen, dass dieser Theosoph doch in allen seinen Anschauungen ein hohes Mass von Einheitlichkeit wahrt, und dass doch die grossen Züge und Umrisse seiner Denkweise der strengen Folgerichtigkeit eines wissenschaftlichen Systems recht nahe kommen, näher fast, als es bei den meisten anderen leitenden Geistern der Epoche der Fall ist. Auch seine Auffassung der Natur liegt wohl verständlich in der Konsequenz seiner Grundanschauung. Seine teleologische, organische Betrachtungsweise ergiebt sich ganz natürlich daraus, dass nach seiner Lehre die Welt ein Spiegel göttlichen Wesens ist in seiner Liebe wie in seinem Zorn. Einige charakteristische Lehren reichen aus, um diesen strengen inneren Zusammenhang zu erweisen. Gott gebiert die Welt wie die Mutter ihr Kind, und die Welt verhält sich zu Gott, wie der Apfel zum Baum. Wie Hand und Fuss aus der Gesamtanlage des Leibes, so wachsen alle Gestalten innerhalb der Welt aus dem einheitlichen Wesen der Welt heraus. So sind denn alle Dinge, auch Holz und Stein, Abbilder der göttlichen Dreieinigkeit; im höchsten Sinne ist es der Mensch, das Wesen aller Wesen, nach Leib und Kraft, wie

nach Seele und Geist. In jedem Ding ist eben deshalb auch die ganze Welt vertreten; alles ist in allem, nur in verschiedenen Graden, und alle diese Grade und Eigentümlichkeiten haben ein gemeinsames Centrum und stammen aus einer gemeinsamen Wurzel. Jedes Ding liegt also im andern, weil jedes von der Gesamtheit aller Dinge zeugt. Gott schafft heute wie von Ewigkeit her und geht in alle Dinge ein, nicht von aussen hinein, sondern von innen heraus. Das Leben ist darum in dieser Welt allverbreitet, auch in Erde und Gestein; wie könnte sonst Lebendiges daraus erwachsen und sich nähren? In jedem Dinge ist ein Ewiges; alle Frucht wird wieder Same und aller Same wieder Frucht. Jedes Ding hat einen Mund, um Gottes Herrlichkeit zu verkündigen. Das Ziel aber aller Bewegung der Dinge ist die Ruhe in der Einheit mit Gott. Dazu durchlebt auch die Menschheit ihre Geschichte. Auch dass Geschichte Entwicklung ist, hat Böhme ahnungsvoll angedeutet. Wie ein Baum erst böse Früchte tragen muss, damit er mit der Zeit die besten Früchte tragen kann; oder wie der Apfel, ursprünglich sauer und herbe, erst durch die Einwirkung der Sonne, durch Licht und Wärme, seine Süssigkeit gewinnt: so müssen auch die Kräfte, die in der Menschheit walten, erst langsam reifen, und was verborgen schlummert, muss erst allmählich ans Licht treten, damit das Vollkommnere und Erfreulichere werde und sich gestalte.

Dass in allen diesen Sätzen sehr viel Nachdenkliches, sehr viel Beachtenswertes ist, das wird auch derjenige zugeben, der ganz in die Weisheit versunken ist, die in diesem Punkte der Zeit als die höchste gilt. Es genügt die Lust am geschichtlichen Verständnis, um die Lektüre Böhmes auch für den Fremdling fruchtbar zu machen. Wer aber mit verwandter Richtung und Gesinnung an Böhmes Schriften herantritt, der wird herzlich gern so manches ganz Unfruchtbare mit in den Kauf nehmen, um sich an dem Reichtum dieses Geistes erfreuen zu können. In tausend immer neuen Wendungen bietet sich ihm zu andächtigem Genuss eine unerschöpfliche Fülle von Ausdrücken, Gleichnissen und Lehren, die in das innerste Herz der Dinge hineinführen und die letzte Tiefe der Erscheinungen und ihrer Zusammenhänge in glücklicher Ahnung erschliessen.

Es wäre nicht wohlgethan, aus dem einfachen Görlitzer Handwerksmann mehr zu machen, als ihm zukommt und ihm

einen Kranz zu winden, der ihm nicht zu Gesichte steht; aber es ist ebenso ungerechtfertigt, sein wirkliches Verdienst nicht anzuerkennen und die geschichtliche Bedeutung seiner Wirksamkeit nicht zu würdigen, weil er von einer andern Zunft herkommt, als von der Zunft der Gelehrten. Mit überlegenem Spott ist der Mann nicht abgethan, der eine Ideenfülle in seinem Geiste umfasst und erzeugt hat, wie wenig andere. Als Schriftsteller leidet er an redseliger Weitschweifigkeit und tastender Unsicherheit in dem Ausdruck seiner Gedanken; aber er besitzt dafür auch Vorzüge, die es wohl begreiflich machen, dass Männer von so verschiedener Geistesart, wie der witzige Lichtenberg und der träumerische Novalis, ihn zu den grössten unter den deutschen Schriftstellern rechnen. Zu seiner Zeit zählt er unzweifelhaft zu den ersten. In den glücklichen Momenten, die bei ihm doch nicht selten sind, entfaltet er einen Reichtum phantasievoller Anschauung und eine Sicherheit in treffender Bezeichnung, die ihm eine überzeugende Kraft und eine Macht über die Gemüter verleiht, wie sie von je an nur wenige geübt haben. Er birgt in seiner herzlichen Einfalt ein bescheidenes und demütiges Wesen. Dieser ungelehrte Mann ist bei aller Selbstgewissheit von der ihm verliehenen Gabe keineswegs ein Verächter der Gelehrsamkeit. Freilich, meint er, das tiefste Verständnis stammt aus Gott, und wird nicht auf den Schulen der Kunst erworben; in Bezug auf Gottes Geheimnisse giebt es keine Doktoren, nur Schüler. Dennoch darf man die Kunst nicht verachten. Denn verbindet sich beides, die göttliche Eingebung mit dem kunstmässig gebildeten Verstand, so ergiebt sich ein zehnfältiges Mysterium der Vortrefflichkeit. Böhme weiss, dass er in Gleichnissen redet, und rechtfertigt sich deshalb; von Gott lasse sich nicht anders reden. Aber auch bewusste Absicht spricht dabei mit. Er muss wohl auf natürliche Weise von den göttlichen Dingen schreiben; sonst würde ihn niemand verstehen. Um so höhere Ansprüche stellt er an die Selbstthätigkeit des Lesers; denn was er von natürlichen Dingen schreibt, ist nicht irdisch zu verstehen. Er meint damit immer das Himmlische und Geistige.

Soll man Jacob Böhme seine geschichtliche Stellung anweisen, so wird man ihn in den Vorhallen der grossen Bewegung, nicht im innersten Heiligtum selber finden. Dort steht er neben Giordano Bruno, dem geistreichen Italiener, in gleicher Würdig-

keit und Geistesmacht. Wie dieser hat er, ohne selbst das Vollendete zu leisten, das Vollendete vorbereitet, Samen ausgestreut, der später aufgehen, und Ahnungen ausgesprochen, die später sich zu klar erfassten Begriffen verdichten sollten. Seine Art und Persönlichkeit wurzelt in Überlieferungen aus dem Mittelalter; er hat sie fortgebildet und mit kühnen Anschauungen bereichert, die in die neuen Zeiten hinüberreichen als ein ungefüges Material, das den Mut und die Geschicklichkeit derer herausforderte, die es zu formen unternahmen. So gehört er dem Zeitalter des Überganges an, eine ernste, prophetische Gestalt. Dass ihm so vieles misslang, darf man nicht eigentlich oder doch nicht allein auf den Mangel an schulmässiger Gelehrsamkeit oder Verstandesübung schieben; solches Misslingen ist zum grossen Teil unabtrennbar von dem Standpunkt, den er einnahm, und von der Grösse seines Unternehmens. Böhme war ein einfacher Handwerksmann. Aber Schelling war ein Gelehrter von umfassendster Bildung und grösster Verstandesschärfe, und was er bei einer ganz verwandten Problemstellung über die grossartige Grundkonzeption hinaus im einzelnen zu sagen vermochte, zeigt kaum ein glücklicheres Gelingen, als das Werk des alten Görlitzer Theosophen, und hat zu gleicher Verspottung den Anlass geboten. Beidemale war das Unternehmen an sich recht und löblich, und die Ausführung hat auch Förderliches und Erspriessliches ans Licht gebracht; das Misslingen und die Verirrung zeugt weder gegen den Mann, noch gegen sein Werk, sondern beweist nur, dass jeder Moment der Zeit und jede besondere Begabung zu der Lösung der höchsten Aufgaben nur ein beschränktes und bedingtes Mass von Kräften mitzubringen vermag und die Weiterführung einer begünstigteren Zukunft unter glücklicheren Bedingungen zu überlassen gezwungen ist.

Überblicken wir Jacob Böhmes Leben und Leistungen als ein Ganzes, so wird uns der Zoll der Verehrung, den wir seinem Andenken erweisen, von Herzen kommen. Es war seine Gabe und sein Geschick, im Endlichen das Unendliche, im Zeitlichen das Ewige, im Natürlichen das Geistige, in allen Dingen das Göttliche mit frommem, demütigem Herzen zu erschauen und die einfache grosse Anschauung in beredten Worten, wenn auch ohne studierte Kunst, darzulegen. Er hat darin unter schweren Kämpfen in mühseligem Erdenwandel reichen Trost gefunden und ein Leben

voll freudiger Hoffnung geführt. Der schlichte Mann hat in geringen Verhältnissen seinen Wahlspruch bewähren dürfen: „Wem Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit.“ Wie sein Leben, so war sein Streben. Er ist abgeschieden mit den Worten: „Nun fahre ich ins Paradies.“ In der einfältigen Innigkeit seines Herzens wie in den dunklen und entlegenen Grübeleien seines Verstandes bleibt er für alle Zeit ein charaktervoller Zeuge deutschen Wesens. Der gotttrunkene Angelus Silesius hat auf ihn den treffenden Spruch geprägt: „Im Wasser lebt der Fisch, die Pflanze in der Erden, der Vogel in der Luft, die Sonn' am Firmament; der Salamander muss im Feu'r erhalten werden, und Gottes Herz ist Jacob Böhmes Element.“ Wie viel Trübes, dem Momente der Zeit Angehöriges und mit dem Momente der Zeit Vergängliches, auch dem edlen Manne anhängt, dem Denker wie dem Frommen: seine liebenswürdige Gestalt verdient es, in der dankbaren Erinnerung der nachfolgenden Geschlechter fortzuleben, zielweisend für das Leben des Gedankens, wie für das sittlich-religiöse Leben im Sinne des deutschen, des protestantischen Geistes. „Eine Lilie blüht über Berg und Thal an allen Enden der Erde. Wer da sucht, der findet.“ Diesem seinem Worte gemäss hat der tiefangelegte Mann redlich gesucht, und was er gefunden, als ein wertvolles Erbe den nachkommenden Geschlechtern überliefert. Möge dieses Erbe über alle wechselnden Strömungen der Zeitmeinungen hinaus immerdar unter uns treu verwaltet werden! Der deutsche Genius wird sich schliesslich selber treu bleiben, seine Eigenart nicht aufgeben noch verleugnen. Jacob Böhmes Andenken aber wird, dessen dürfen wir gewiss sein, ein gesegnetes bleiben, so lange es im deutschen Volke tieferes religiöses Bedürfnis persönlichster Aneignung der ewigen Heilsgüter und einen fröhlichen Aufschwung des Geistes zu den Höhen geben wird, wo die göttlichen Geheimnisse für die Sehnsucht heilsbegieriger Seelen aufbewahrt werden, ein himmlischer Schatz, den keine zeitliche Veränderung anzutasten vermag und dessen sich zu bemächtigen der heisse Drang der Menschenseele niemals ermüden wird.

# Das Verhältnis von Leib und Seele.

Von

Dr. H. Schwarz,

Privatdozent an der Universität Halle a. S.

In der gegenwärtigen Zeit fängt die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele wieder an, nach längerer Pause in der philosophischen Erörterung eine steigende Beachtung zu finden. Sigwart in seiner „Logik“ 1893 (Zweite Aufl. II. 518 ff.), Rehmke in seiner „Psychologie“ 1894 (S. 86 ff.) haben dem Parallelismusprinzip (Näheres unten), das die Weiterentwicklung unseres Problems bisher gehemmt hat, unerbittlich den Krieg erklärt. Wundt, ursprünglich ein Anhänger des psychophysischen Parallelismus (Studien X. S. 1 f.), rückt mit seinen späteren Veröffentlichungen gleichfalls in die Reihe derer, die der Neubehandlung der alten Frage die Wege und Ziele zeigen. Thieles „Philosophie des Selbstbewusstseins“ 1895, eine tiefstrebende Grundlegung der Religionsphilosophie, bringt ausführliche Darlegungen über das uns interessierende Thema, auf das unlängst auch Külpe, der das Parallelismusprinzip als Identitätstheorie bezeichnet, und Kurd Lasswitz, jeder von anderen Gesichtspunkten aus, eingegangen sind. (Külpe, Einleitung in die Philosophie; Lasswitz, Über psychophysische Energie und ihre Faktoren, im Archiv f. system. Philos.) Der Verfasser dieser Zeilen hat 1895 in seinen „Grenzen der physiologischen Psychologie“ (einem selbständigen Anhang seiner „Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode“) auf eine Schrift Exners entgegnet, die schon durch ihren Titel „Entwurf einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen“ (1894) die Zugehörigkeit zu unserem Problem kundgiebt. Im vorigen Jahre ist unter dem Titel „Über physische und psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus“ (1896) eine Schrift von Wentscher, in

diesem Jahre unter dem Titel „Die Wechselwirkung von Leib und Seele“ (1897) eine solche von F. Erhardt[1]) erschienen, die wiederum den gleichen Gegenstand verfolgt, und, das bedeutsamste Zeichen der Zeit, auf dem letzten Psychologenkongress in München (1896) wurde vom ersten Vorsitzenden, Stumpf, gerade dieses Thema (Dritter internationaler Kongress für Psychologie in München vom 4. bis 7. August 1896; München 1897, Verlag von Lehmann S. 3 ff.) zum Gegenstand des Vortrags gewählt, mit dem er den Kongress eröffnete.

Vergegenwärtigen wir uns zuerst den Standpunkt des Problems, auf dem es früher, vor dem Beginn der neuesten Phase seiner Behandlung, gleichsam erstarrt gewesen ist! Derselbe erscheint als eine mit den neuen naturwissenschaftlichen Hülfsmitteln vollzogene Wiederaufnahme der älteren Theorien eines Spinoza und Hobbes.

Descartes hatte im 17. Jahrhundert zuerst den grossartigen Versuch gemacht, alle Bewegungen der tierischen Körper rein mechanisch zu begreifen. Während man vor ihm die in körperlichen Bewegungen aller Art bestehenden tierischen Lebensäusserungen unter dem Hochdrucke der aristotelischen Metaphysik mittelst des Einflusses eines überall thätigen psychischen Faktors, der tierischen Seele, erklärte, betrachtete er die Tiere als seelenlose, mit bewunderungswürdiger Feinheit arbeitende Maschinen. Die Anwendung dieser mechanischen Erklärung der tierischen Lebensäusserungen auf den Menschen wagte er nicht durchzuführen. Im menschlichen Gehirn liess er eine immaterielle Seele wohnen, die, in der Zirbeldrüse sitzend, von Zeit zu Zeit in das kunstvolle Spiel der Gehirnnerventhätigkeit eingreifen sollte; die Wirkungen solcher ausserphysischen Eingriffe seien, im Gegensatze zu den bloss automatischen, die willkürlichen Bewegungen. — Ein Zeitgenosse Descartes', Hobbes, zog die Konsequenz, die Descartes nicht gezogen hatte. Für ihn gab es wie im tierischen, so auch im menschlichen Organismus keine Bewegung, die, dem kausalen Zusammenhange des Naturgeschehens entzogen, auf Rechnung eines übernatürlichen Prinzips, nach seinem Ausdruck eines Gespenstes, zu setzen wäre; auch im Menschen, einem Naturkörper wie jedem anderen, vollziehe sich jede körperliche Regung bis hinauf zu den feinsten

[1]) Die Veröffentlichung der letzteren Arbeit fällt nach der Einsendung des vorliegenden Aufsatzes; wir konnten deshalb nicht näher darauf eingehen.

Bewegungen der Nerven rein mechanisch nach ganz allgemeingültigen physikalischen Gesetzen. Dem kühn denkenden Engländer standen noch nicht die speziellen experimentellen und theoretischen Hülfsmlttel zu Gebote, über die die heutige Physik und Physiologie verfügt; den methodischen Gedanken, dass man bei der Erklärung aller, insbesondere auch der im menschlichen Gehirn sich abspielenden körperlichen Vorgänge rein mechanischer Prinzipien sich bedienen müsse, hat er unzweifelhaft der heutigen Naturwissenschaft vorweggenommen. In der energischen Betonung des gleichen methodischen Gedankens folgte ihm Spinoza. Auch für Spinoza folgte der Ablauf aller körperlichen Vorgänge, einschliesslich der sogenannten willkürlichen Bewegungen des Menschen, der durch keinen psychischen Eingriff irgendwo unterbrochenen, lückenlosen Naturgesetzlichkeit.

Diese **methodischen** Denkweise, die mit wohl überlegtem Plane bei der Erklärung des physischen, körperlichen Geschehens alle ausserphysischen Einflüsse ausschaltete, musste notwendig auch in der **metaphysischen** Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele einen Wechsel herbeiführen. Wenn das Psychische im körperlichen Gebiete nichts wirkte, nichts wirken durfte und andererseits doch fortwährend an die Gegenwart eines Leibes sich geknüpft fand, in welcher Beziehung stand es zu dem letzteren? Die hierüber zu äussernden metaphysischen Auffassungen hingen ihrerseits von dem methodischen Blicke ab, mit dem man auf das komplementäre Gebiet des psychischen Geschehens, auf das seelische Leben, hinübersah.

Spinoza, der allen körperlichen Vorgängen die Befolgung einer eigenen, ihnen immanenten Gesetzlichkeit zuschrieb, zögerte nicht, eine andere eigene Gesetzlichkeit auch für die psychischen Vorgänge anzunehmen. Das psychische Leben besitzt nach ihm einen ebenso immanenten, in sich geschlossenen Zusammenhang, wie ihn auf der anderen Seite das körperliche Geschehen besitzt. Wie Physisches nur aus dem Physischem, so durfte und konnte bei ihm Psychisches nur aus Psychischem und niemals aus irgend etwas Physischem erklärt werden. Aus diesem doppelten methodischen Gesichtspunkte heraus, dass erstens Physisches nur aus Physischem und zweitens Psychisches nur aus Psychischem begreifbar sei, sowie unter dem Einfluss der alltäglichen Beobachtung, dass Physisches und Psychisches doch andererseits in regelmässiger

Weise zusammengehen, erfand er seine metaphysische Theorie des Parallelismus: Die Bewegungen unseres Körpers und die Regungen unserer Seele seien zwei verschiedene Seiten eines und desselben, identischen Vorgangs an einer und derselben identischen Substanz (Gott). — Hobbes betrachtete das psychische Leben nicht mit demselben methodischen Blicke wie Spinoza. Ihm fiel es nicht ein, im Gebiete des Psychischen eine eigene Gesetzlichkeit, wie auf dem körperlichen Gebiete, zu vermuten, sondern er meinte, das psychische Leben aus den leiblichen Vorgängen direkt ableiten zu können. Die psychischen Vorgänge seien da, wenn gewisse physische Erregungen daseien, und gehen spurlos hinweg, wenn die leiblichen Erregungen vergangen seien; sie seien leere Schemen, blosser Schein, ein Spiel in unserem Inneren auftauchender und immer wieder verschwindender Schatten ohne eigenen Inhalt und Zusammenhang, ein Nichts.

Das ist Hobbes' metaphysischer Phänomenalismus, eine Frucht seiner dem scholastischen Verfahren genau entgegengesetzten Methode: Die Scholastik hatte den psychischen Elementen die höhere Würde zuerkannt und sie überall in die Erklärung des Physischen eingemischt, Hobbes kennt umgekehrt nur Psychisches, das durch Physisches bedingt, ein blosser, chimärischer Nebenerfolg des allein wahrhaft wirklichen Wechselspiels der körperlichen Vorgänge ist.

Die methodischen Gedanken des 17. Jahrhunderts wurden im 19. Jahrhundert von der modernen Naturwissenschaft erneuert und vertieft. Ebendamit trat in unvermeidlicher Begleitung auch die zugehörige Metaphysik des Spinoza und Hobbes wieder auf. Nach der Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft sind heute die Physiker überzeugter als je, dass es keinen Eingriff psychischer Einflüsse in das Getriebe der nervösen Grosshirnrindenprozesse geben könne; denn jede nicht mechanische Erzeugung einer neuen Bewegung oder nicht mechanische Abänderung in der Richtung einer bestehenden Bewegung, jede nicht mechanische Hervorrufung elektrischer Ströme u. dergl. sei mit der widerspruchsvollen Hinzufügung einer absolut neuen (ja, weil sie als Triebkraft eines perpetuum mobile arbeiten könnte, einer unendlich grossen Summe neuer) Energie in die notwendig konstante Summe der vorhandenen Energie gleichbedeutend. Und speziell dem modernen Physiologen stellt sich das Gehirn immer deutlicher als ein Mechanismus heraus, der teils durch die allgemeine

Energie des Stoffwechsels, teils durch die besonderen mechanischen Anstösse gespeist wird, die von den Sinnesorganen herkommen und der Einwirkung äusserer Körper ihre Entstehung verdanken. Aus diesen beiden Quellen ergiebt sich dann ein stets wechselndes Spiel molekularer Bewegungen, das mit Hilfe von Begriffen wie Ladung der Grosshirnrindenzellen, Bahnung der zu ihnen führenden Nervenstränge, Hemmung gewisser nervöser Prozesse durch andere (Exner a. a. O. S. 69 ff.) der eindringenden physiologischen Analyse immer zugänglicher wird. Kein Wunder, wenn die methodische Forderung bei den Naturforschern unserer Zeit zu allgemeiner Annahme gelangt ist, dass bei der Erklärung auch der kompliziertesten und sozusagen durchgeistigtsten Bewegungen (z. B. derer, durch die ein Schachspieler seine Figuren planmässig setzt) jegliches, auch das geringste psychische Element sorgfältig ausgeschaltet werden muss. Sind doch auch die kompliziertesten und durchgeistigtsten Bewegungen als Bewegungen körperliche Ereignisse, die unter dem allgemeinen Gesetze der Energieerhaltung stehen und im besonderen aus dem jeweiligen physikalischen Zustand der nervösen Centralpartieen und der vermittelnden Nervenbahnen ihre notwendige und hinreichende Begründung finden müssen. Und die zu dieser methodischen Überzeugung sich hinzugesellende Metaphysik?

Sie ist eine Wiederaufnahme des spinozistischen Parallelismus bei jenen Naturforschern, die es der Psychologie noch zutrauen, Geistiges aus Geistigem zu erklären, den Schluss aus der auf den Vordersätzen ruhenden, beziehenden und vergleichenden Aufmerksamkeit, die Kombinationen eines Schachspielers aus dem Urteil über die zweckmässigste Führung seiner Figuren, die Abfassung und Durchführung eines Dramas aus ästhetischen oder tendenziösen Motiven. Die Ereignisse des physischen und des psychischen Lebens gehen nach diesem neuen Parallelismus, ebenso wie bei Spinoza, unabänderlich als zwei verschiedene Seiten einer und derselben Realität neben einander her. Setzt man dabei als empirisch bekannt voraus, welche psychischen Vorgänge $\alpha$ mit welchen physischen Vorgängen a regelmässig zusammenbestehen, so würde ein mathematisches Genie, wie der von Du Bois-Reymond in seinen „Grenzen des Naturerkennens" geschilderte Weltgeist, aus den Differentialgleichungen der Anfangsbewegungen sämtlicher Atome nicht nur den Verlauf aller körperlichen Vorgänge vorauszuberechnen wissen, sondern gleichzeitig an der Hand jener empirischen Übersetzungsregel auch sagen können, welche psychischen

Erlebnisse die ganze Welt der geistigen Subjekte durchmachen würde. Aber auch umgekehrt: Wendete derselbe oder ein ähnlicher gleich erhabener Geist, z. B. die Leibnizsche Urmonade, ihre Blicke zuerst auf die Welt des psychischen Geschehens, so würde er nicht minder auch dieses unter einer Einheit, nämlich unter einer grossen geistigen Einheit begreifen, vielleicht als angelegt auf einen ungemein grossartigen und erhabenen sittlichen Endzweck; und die Anwendung der empirischen Übersetzungsregel würde ihm nun hinterher von dem teleologischen Verständnis der geistigen Welt aus eine gewisse Abfolge der physischen Vorgänge anzeigen, die sich mit der vom Laplaceschen Geiste vorausberechneten mechanischen Abfolge genau decken müsste; dabei brauchte die Leibnizsche Urmonade von der Möglichkeit einer solchen mathematischen Vorausberechnung aber durchaus keine Kenntnis zu haben. — Wie der spinozistische Parallelismus, so hat sich auch der hobbesische Phänomenalismus in unserer Zeit wieder erneuert. Das Zutrauen zu der Psychologie, dass sie Geistiges rein aus Geistigem erklären könne, hat in Wahrheit (und mit Recht) wohl keiner der heutigen Naturforscher. Im Gegenteil! Die eigenste Methode der neueren Psychologie, die Methode der experimentellen, physiologischen Psychologie, trug vielmehr dazu bei, überhaupt den Gedanken an die Erklärbarkeit von Geistigem aus Geistigem zurückzudrängen. In der physiologischen Psychologie gilt es methodisch durchaus als ein Grundsatz, dass die Bewusstseinsvorgänge nicht durch sich selbst klar und verständlich sind, sondern an sich genommen eine unverständliche Geheimschrift bilden, die wir nur dann studieren können, wenn wir den Schlüssel dieser Geheimschrift in der Sprache der körperlichen Vorgänge suchen. Ein einzelner psychischer Vorgang ist in ihrem Sinne nur dann erklärt, wenn zu jedem Charakteristikum desselben das körperliche Korrelat gefunden ist, und die Abfolge mehrerer psychischer Vorgänge ist in ihrem Sinne nur dann erklärt, wenn sie abspiegelbar in einer korrelaten Abfolge physischer Vorgänge erscheint. Es ist nicht zu leugnen, dass mit Hilfe dieses methodischen Grundsatzes eine Reihe glücklicher psychologischer Erklärungen gegeben, gute Analysen der Bewusstseinsvorgänge vollzogen worden sind. Sofort war nun aber auch die übertreibende metaphysische Theorie da: die Bewusstseinsvorgänge seien absolut unselbständig und abhängig, ausschliesslich und allein die Gehirnprozesse seien selbständig und unabhängig und die ersteren von den

letzteren ein blosser, schemenhafter Nebenerfolg, leere Schatten (Stumpf nennt die Theorie deshalb drastisch „Schattentheorie" a. a. O. S. 10), zerfliessender Schein. (Man sehe Näheres in meinen „Grenzen d. physiol. Psych." II. S. 106 ff., 120 ff.)

Beides zusammen, die erneuerte parallelistische Theorie Spinozas und die erneuerte phänomenalistische Theorie Hobbes' ist gegenwärtig die naturwissenschaftliche Auffassung des metaphysischen Verhältnisses von Leib und Seele, gegen die man philosophischerseits jetzt immer mehr beginnt, Stellung zu nehmen.

Es ist zunächst nicht schwer, die Unzulässigkeit des modernen naturwissenschaftlichen Phänomenalismus zu zeigen; denn die Methode, auf der er beruht, die Methode der physiologischen Psychologie, hat ihre unübersteigbaren Grenzen: die Mannigfaltigkeit der Bewusstseinsvorgänge übertrifft in leicht erkennbarer Weise die Mannigfaltigkeit der nervösen Vorgänge, durch die sie mechanisch erklärt werden sollen. — Die unmittelbaren mechanischen Korrelate der Bewusstseinsvorgänge nämlich sind die nervösen Prozesse in den Rindenbahnen des Grosshirns. Diese sind verschieden nach ihrer Örtlichkeit und Intensität, nicht verschieden ihrer Art nach. Sie bilden, mathematisch ausgedrückt, eine nur zweidimensionale Mannigfaltigkeit, genauer, wenn man den Richtungsunterschied der centripetalen und centrifugalen Nervenbahnen hinzunimmt, zwei Gruppen von zweidimensionaler Mannigfaltigkeit. Die Bewusstseinsvorgänge dagegen bestehen aus drei Gruppen von verschiedener Mannigfaltigkeit; die erste Gruppe wird von den Vorgängen des Zustandsbewusstseins, den Gefühlen gebildet, die sich als eine zweifach geordnete Mannigfaltigkeit darstellt, da sie verschieden sein können einmal der Art, sodann der Intensität nach. Die zweite Gruppe ist die Gruppe der Vorgänge des Ursachbewusstseins; sie wird von den Willensregungen gebildet, einer nur eindimensionalen Mannigfaltigkeit; denn die Willensregungen unterscheiden sich nur der Intensität nach. Die dritte Gruppe ist die Gruppe des Gegenstandsbewusstseins. Sie wird gebildet in erster Linie von den Empfindungen, die sich als eine dreifach geordnete Mannigfaltigkeit darstellen. Die Empfindungen sind dreier Unterschiede fähig, erstens des Unterschiedes der Art, zweitens des Unterschiedes der Intensität und drittens des Unterschiedes der Örtlichkeit. Ausserdem aber kommen als eigentliche Vorgänge des Gegenstandsbewusstseins, die auf der Grundlage der Empfindungen sich allererst

aufbauen, noch die Wahrnehmungen, Vorstellungen, Urteile hinzu. Also im Bewusstsein erleben wir stets drei verschiedene Mannigfaltigkeiten, eine Mannigfaltigkeit erster Ordnung, eine Mannigfaltigkeit zweiter und eine solche dritter Ordnung; die mechanischen Vorgänge in der Grosshirnrinde dagegen, die nervösen Prozesse bildeten, wie schon auseinandergesetzt wurde, nur zwei Mannigfaltigkeiten von einer und derselben, nämlich von der zweiten Ordnung; sie waren verschieden nicht der Art nach, sondern nur der Rindenstelle ihrer Bahn nach. (Man vgl. die modernen Lokalisationstheorieen.) Das ist ein Sachverhalt, der es ganz ausgeschlossen erscheinen lässt, jemals, und wenn die Physiologie sich auch noch so sehr vervollkommnete, auf Grund der nervösen Erregungen im Gehirn die Bewusstseinsvorgänge ohne Rest zu erklären. Denn wir stehen dabei vor einer dreifachen Unmöglichkeit: a. Auf Grund des Studiums der Nervenerregungen, die ja nur zwei Mannigfaltigkeiten gleicher Ordnung bilden, ist es unmöglich, je herauszubekommen, dass es drei von einander verschiedene Mannigfaltigkeiten von Bewusstseinsvorgängen giebt. b. Angenommen, dass die Gefühle und Willensregungen sich restlos auf die Erregungen der centrifugalen Nervenbahnen, ihrer mechanischen Begleitprozesse, zurückführen liessen, so findet doch mit den Empfindungen ganz gewiss nicht das Gleiche statt. Sie lassen sich aus ihren mechanischen Begleitvorgängen, den centripetalen Nervenerregungen, niemals hinreichend erklären. Von den drei inneren Eigentümlichkeiten der Empfindungen, Qualität, Intensität, Lokalcharakter, müsste bei dieser Erklärung eine notwendig zu kurz kommen, da wir an den nervösen Prozessen der Grosshirnrindenbahnen nur zwei innere Momente, den Stellenwert und die Intensität der nervösen Prozesse zur Ableitung der Wesenseigentümlichkeiten der Empfindungen heranzuziehen imstande sind. c. Die dritte Grenze der physiologischen Psychologie entdecken wir, wenn wir nicht auf die Ableitung der einfachen Bewusstseinsvorgänge aus einfachen Nervenprozessen, sondern auf die Ableitung der komplexen Bewusstseinsvorgänge aus Kombinationen jener Nervenprozesse Rücksicht nehmen. Sie besteht in der Unmöglichkeit, mechanisch begreiflich zu machen, dass, wenn ein ganzer Komplex von sensorischen Rindenfasern in Erregung ist, andere komplexe innere Zustände als solche von nur **einer und derselben Art** sich im Bewusstsein abspielen. Nach der geläufigen physiologischen Anschauung müsste erwartet werden,

dass bei allen diesen nervösen Erregungskombinationen ein einheitlicher, in seinen Einzelheiten unanalysierter Gesamteindruck erlebt wird, mit anderen Worten, dass unser Bewusstsein in beständigem Wechsel von Gesamtempfindung zu Gesamtempfindung verläuft. Statt dessen zeigt es weit grössere Verschiedenheiten, viel feinere Nüancen. Den unanalysierbaren Gesamtempfindungen treten auflösbare Empfindungen zur Seite. Es kommt zu Wahrnehmungen, Vorstellungen, Urteilen, wir erleben Erinnerungen, Reflexionen. Woher alle diese Verschiedenheiten in der inneren Zusammenfassung des Einzelnen? Auch bei der Beantwortung dieser Frage steht der Physiolog vor einem Rätsel. Er kann da, wo innerlich jene durchgreifenden Verschiedenheiten sich abspielen, äusserlich nur mit einem Nebeneinander, einer Summe von Erregungen operieren, welche Summe allenfalls zur mechanischen Erklärung eines jener komplexen inneren Zustände ausreichen, unmöglich sie alle zusammen nachbilden kann. (Vgl. meine „Grenz. d. phys. Psych." II. S. 149 ff., 174 ff.; ähnliches bei Sigwart, Logik II. S. 539 oben.)

Diese Grenzen, die der Methode der physiologischen Psychologie (unbeschadet ihrer überaus grossen Brauchbarkeit im Einzelnen) notwendig gesetzt sind, machen auch die Metaphysik des naturwissenschaftlichen Phänomenalismus, nach der die Bewusstseinsvorgänge gegenüber den körperlichen Vorgängen absolut unselbständig und abhängig, in allen Stücken von ihnen bedingt, gleichsam blosse Nebenprodukte, ein ihnen anhaftender Schein sein sollen, schlechthin unmöglich. Wie können die Bewusstseinsvorgänge als ein blosser Schatten, eine wesenlose Spiegelung der in den Grosshirnrindenbahnen verlaufenden nervösen Prozesse angesehen werden, wenn sie einen inneren Reichtum entfalten, der die Mannigfaltigkeit jener Prozesse weit übersteigt, und wenn sie mit einander bedeutungsvolle, eigenartige Beziehungen eingehen, die in dem einseitigen Nebeneinander der nervösen Erregungen sich nicht im Entferntesten angedeutet finden? Kein Zweifel, es giebt ein besonderes, selbständiges Bewusstseinsleben. Ja, wir können uns nicht nur im allgemeinen überzeugen, dass zwar hier und da die einzelnen Elemente des psychischen Geschehens, nimmermehr aber die Totalität derselben, die Gesamtheit ihrer Charaktere und ihrer Wechselbeziehungen, mechanisch erklärt werden können; sondern es ist nicht einmal schwer, die besondere Kausalität, von der das psychische Leben beherrscht wird und die von der physischen Kausali-

tät grundverschieden ist, namhaft zu machen: Unser Denken wird von logischen Zusammenhängen, unser Wollen von Motiven, Absichten, Zwecken geleitet. In beiden Fällen sind es eigenartige inhaltliche bedeutungsvolle Zusammenhänge, denen die Entwicklung des geistigen Geschehens folgt, während das Naturgeschehen als ein blinder, in sich bedeutungslos erscheinender Ablauf räumlich-zeitlicher Veränderungen, als ein mechanischer Ablauf in dem rein äusserlichen Rahmen eigentlichen Geschehens, sich darstellt. (Vgl. Thiele a. a. O. S. 433, Wentscher a. a. O. S. 77, 86.) — Schon diese Verschiedenheit der psychischen von aller physischen Kausalität sollte den Standpunkt widerlegen, nach welchem das Bewusstseinsleben den körperlichen Vorgängen nur als ein sein- und wesenloses Schattenspiel folgen soll. Mag man den Versuch machen, die oben geschilderte psychische Kausalität für einen leeren Schein zu erklären, der uns einen inhaltlichen Zusammenhang der Bewusstseinsvorgänge untereinander vortäuscht, während in Wahrheit nichts als das Kommen und Gehen lauter einzelner, an einzelne nervöse Prozesse gebundener Bewusstseinselemente vorliege! Allein der angebliche Schein der psychischen Kausalität müsste doch auch aus der Eigenart der ihm zugrunde liegenden realen physischen Verhältnisse verständlich gemacht werden können, und das kann er wegen der absoluten Verschiedenheit der einen und der anderen Kausalität eben nicht. „Wie sollen", schreibt Sigwart (a. a. O. S. 539 Mitte), „alle Verbindungen von Lauten zu Wörtern, von Wörtern zu Sätzen, von Sätzen zu umfassenden Gedankenzusammenhängen aus der Verknüpfung der Elemente durch chemisch-physikalische Prozesse hervorgehen? Jeder Versuch, das im Einzelnen auszuführen, kann nur die völlige Unvergleichbarkeit der Art der Verknüpfung und Aufeinanderfolge materieller Prozesse, und der Art der Verknüpfung der Bilder und Gedanken in unserem Bewusstsein, und damit die Unmöglichkeit darthun, auch nur die einfachsten Akte des geistigen Geschehens, das Unterscheiden und Identischsetzen durch ein System nebeneinander und aussereinander befindlicher Elemente vertreten zu denken."

Wir brauchen nach alledem über die Unhaltbarkeit des phänomenalistischen Standpunktes kein Wort mehr zu verlieren. Die psychischen Vorgänge sind von den körperlichen nicht in jeder Beziehung abhängig und ihnen gegenüber unselbständig, sondern sie besitzen eine durchaus eigene innere Regsamkeit und Lebendigkeit;

ja, geradezu der Gedanke einer absoluten Unabhängigkeit der Bewusstseinsvorgänge von den körperlichen Prozessen könnte durch das bisher Entwickelte genährt werden. Allein der letztere Gedanke ist keineswegs durch unsere Ausführungen notwendig gemacht! Gewiss! Jede Psyche bethätigt, indem sie sich nach logischen und ethischen Normen bestimmt, eine besondere, eigene Kausalität, durch die sie einen bedeutungsvollen Inhalt nach dem andern in sich erzeugt. Aber die letzten Elemente, die Gefühle, sowie die ursprünglichen und wiederauflebenden Empfindungen, von denen dort ihre wollende, hier ihre erkennende Thätigkeit den Ausgang nimmt, brauchen darum nicht wieder selbst durch psychische Kausalität, oder doch nicht durch sie allein hervorgebracht zu sein. Sie können, wie das die Ansicht des praktischen Lebens (und einer in vorsichtigeren Grenzen sich haltenden physiologischen Psychologie) ist, sehr gut einem Hinüberwirken des Physischen ins Psychische ihr Dasein verdanken. Auch in diesem Falle bleibt noch Raum genug für die Bethätigung der eigensten, psychischen Kausalität übrig. Deren selbständige weitere Bethätigung leugnen, hiesse in den positivistischen Irrtum verfallen, der, das Bewusstsein einem blossen Seelenboden vergleichend, annimmt, dass alle komplizierten Bewusstseinsregungen in ein blosses von selbst enstehendes Produkt, sei es von Empfindungen oder von Gefühlen oder von Gefühlen und Empfindungen, sich auflösen lassen. Wie wenig das letztere der Fall ist, ist oft betont worden. Die Gefühle und Empfindungen sind keine selbständigen Akteure, die selbst Beziehungen zu einander herstellen, das Bewusstsein ist kein passiv aufnehmender leerer Raum, der darauf warten müsste, sich von den resultierenden Produkten eines spontanen Spieles der jeweils gegebenen psychischen Elemente erfüllen zu lassen, sondern über der Summe der einzelnen mehr oder minder von aussen angeregten psychischen Elementarzustände steht ein Ich, das in lebendiger Selbstthätigkeit alle jene Elemente unterscheidet, vergleicht, verbindet, und eben dadurch sie daran hindert, miteinander zu unanalysierten Gesamtzuständen zu verschmelzen (Thiele a. a. O. S. 69, 71, 79; Wentscher S. 67 ff.; vgl. auch meine „Grenzen d. phys. Psych." II. S. 183 ff.). Es ist nach Thiele der allerwesentlichste Unterschied der psychischen und der physischen Substanzen, der sich hier offenbart. „Ist eine materielle Substanz gleichzeitig verschiedenen Einwirkungen ausgesetzt, so

fliessen dieselben in einem prokinetischen Zustand miteinander und mit dem schon vorhandenen Zustand zusammen zu einem einzigen Gesamtzustand, der zur unmittelbaren Folge die eine resultierende Geschwindigkeit hat" (Thiele, a. a. O. S. 217), das Naturgesetz der Resultante. „Wäre nicht zu erwarten, dass die realen Zustandsänderungen, die den einzelnen, fortwährend in grosser Zahl gleichzeitig vorhandenen Sinnesreizen entsprechen, im präsensitiven Geschehen miteinander und mit dem schon vorhandenen Zustande der einfachen Seelensubstanz zu einem Gesamtzustand verschmelzen? Dann sollte aus ihnen aber auch nur eine Empfindung oder Vorstellung resultieren, eine psychische Resultante hervorgehen, die keine Vielheit oder Unterschiede irgend welcher Art einschlösse, sondern schlechthin einfach wäre." Die Erfahrung bestätigt das durchaus nicht, durch das unterscheidende Denken wird vielmehr das Zusammenfliessen der von aussen angeregten Empfindungen verhindert (ib. S. 219 f., 248); sogar auf die Reproduktion, die nach Vielen ausschliesslich auf der Hineinwirkung sich erneuernder Hirnprozesse ins psychische Leben beruhen soll, hat mit Recht nach Thiele das unterscheidende und beziehende Denken Einfluss (S. 418).

Die hier entwickelte natürliche Auffassung des psychischen Lebens, das seine eigene Gesetzmässigkeit erst dann entfalten könne, wenn ihm von aussen her, durch die Einwirkung der nervösen Prozesse Empfindungen und Gefühle geweckt seien, müssen wir freilich noch zurückstellen. Wir müssen sie solange zurückstellen, bis die Unstatthaftigkeit der extremeren Anschauung, der Anschauung der parallelistischen Metaphysik, dass das psychische Leben absolut aus eigenen Zusammenhängen, ohne Dazwischenkunft jedes Einflusses von aussen, zu begreifen sei, zu Tage getreten ist. Könnte es nicht sein, dass, wie das Reich des Physischen nach der Behauptung der modernen Naturwissenschaft einen in sich geschlossenen Zusammenhang besitzen soll, es ebenso mit dem Reiche der psychischen Vorgänge ist? Dabei müsste zur Herstellung der Übereinstimmung mit den Thatsachen nur verlangt werden, dass regelmässig, wenn dieselben physischen Vorgänge da sind, dieselben psychischen Vorgänge gleichzeitig da sind, eine Forderung, die in der Fassung, das Physische und das zugehörige Psychische seien zwei verschiedene Seiten eines und desselben realen Geschehens, ihren nicht gerade treffenden Ausdruck gefunden hat. (Vgl. Rehmke

treffende Polemik a. a. O. S. 103.) — Es wäre ein Versehen, den uns hier entgegentretenden metaphysischen Parallelismus schon durch die mit den oben gegen den Phänomenalismus gerichteten Ausführungen über die verschiedene Mannigfaltigkeit der physischen und der psychischen Vorgänge, die Gegensätzlichkeit der hier und der dort waltenden Kausalität und die daraus sich ergebende Unerklärbarkeit des einen Gebietes aus dem anderen mit widerlegt zu glauben [1]). Das ist deswegen nicht der Fall, weil der phänomenalistische Standpunkt auf der methodischen Forderung beruht, die Bewusstseinsvorgänge in allen ihren Einzelheiten physiologisch zu erklären, der Parallelismus auf der ganz anderen methodischen Forderung, die Naturvorgänge und analog auch die psychischen Vorgänge rein aus ihrem eigenen Zusammenhang heraus zu erklären. Dabei wird zwar auch, wie es die Beobachtung fordert, ein Band zwischen Physischem und Psychischem vorausgesetzt, aber das Band gilt nur als ein thatsächliches, keineswegs als ein die psychischen Vorgänge von seiten der physischen erklärendes. Der **Thatsache** dieser Zusammenkettung wird z. B. völlig genügt, wenn (im Sinne einer methodischen rein physiologischen **Erklärung** der psychischen Vorgänge einfach eine Ungeheuerlichkeit) ein physischer Vorgang stets mit zwei psychischen Vorgängen, etwa Vorstellung und Gefühl, Vorstellung mit Gefühlsbetonung, zusammengegeben sein sollte; oder wenn die nervösen Prozesse in der centripetalen Rindenbahn a in regelmässiger Begleitung von z. B. Empfindungen, die physisch ganz gleichartigen nervösen Prozesse in einer anderen centripetalen Rindenbahn b in regelmässiger Begleitung von psychisch ganz anderen Prozessen, von z. B. Urteilen, auftreten. Sobald nur regelmässig thatsächlich ein körperlicher Vorgang a oder ein Komplex körperlicher Vorgänge $\Sigma$ a mit einem psychischen Vorgang b oder einem Komplex psychischer Vorgänge verbunden ist, dann kommt es für die Anschauung des metaphysischen Parallelismus auf irgend welche erklärende Abspiegelung der bezüglichen, mit den physischen Vorgängen zugleich eintretenden psychischen Prozesse in den physi-

[1]) Sigwart bringt die vorhin citierte Bemerkung an einer gegen den Parallelismus gerichteten Stelle; sie wurde oben, was richtiger ist, in die Polemik gegen den erneuerten hobbesischen Phänomenalismus eingeflochten. Auch Wentscher, S. 90—92, zielt öfters gegen den Parallelismus, während er nur den Phänomenalismus trifft.

schen Vorgängen, auf die Herausstellung genauer physischer Korrelationen zu dem psychisch Gegebenen, nicht im geringsten an. — Das sind Erwägungen, die uns zwingen, den Parallelismusgedanken, der auf einer viel weniger weitgehenden methodischen Heranziehung der physischen Verhältnisse beim Blick aufs Psychische als der erneuerte hobbesische Phänomenalismus beruht, noch für sich besonders zu widerlegen, ehe wir für die Neuanbahnung einer Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele freien Spielraum gewinnen können.

Eine solche Widerlegung ist nicht schwer: Der metaphysische Parallelismus, der einen eigenen, völlig in sich geschlossenen Kausalitätszusammenhang des Psychischen lehrt, versagt schon angesichts der einfachsten Thatsachen des seelischen Lebens. Es handele sich z. B. darum, das Auftreten einer Empfindung zu erklären. Der Parallelismus muss annehmen, die betreffende Empfindung habe vorher unbewusst in der Psyche gelegen und werde, während auf der körperlichen Gegenseite die Erregung eines Sinnesnerven von seiner Endigung im Organ bis zu seiner Endigung in der Grosshirnrinde sich fortsetzt, in gleichzeitigem Tempo unter dem Einflusse der augenblicklichen Bewusstseinslage durch psychische Kausalität aus dem unbewussten Zustande herausgehoben. Aber nun möge sich, während im übrigen die Bewusstseinslage dieselbe bleibt, die betreffende Empfindung verstärken! Wie auf physischem Gebiete die Verstärkung der zugehörigen nervösen Rindenerregungen stattfindet, einfach durch eine Verstärkung des äusseren Reizes, die ihrerseits durch irgendwelche Energieabgabe von anderer Stelle her erfolgt, ist ohne weiteres zu überschauen. Auf dem psychischen Gebiete dagegen fehlt jeder Anlass zu einer analogen Verstärkung der Empfindung; denn dort ist alles unverändert geblieben; es ist, wie wenn die Empfindung a von selbst, ursachlos die höhere Intensität i + di annimmt. (Man vergl. zu diesem Argumente die ausgezeichneten allgemeinen Ausführungen bei Rehmke, a. a. O. S. 106 f.) Ebenso durchschlagend entscheidet das folgende Argument gegen die parallelistische Auffassung, das Wentscher (a. a. O. S. 63) ins Feld führt, und das die Unmöglichkeit zeigt, unter der Voraussetzung einer Ableitung von Geistigem rein aus Geistigem die Thatsache der Gedankenmitteilung zu verstehen: Durch Mitteilung können psychische Zustände nicht weiter gegeben werden, wie etwa im Physischen die Bewegung von einer

Billardkugel zur anderen; man könne zwar daran denken, sowohl in dem Physischen, das wir an die fremden Seelenäusserungen geknüpft sehen, wie in dem Physischen, das wir in so durchgehendem gesetzmässigen Zusammenhange mit unseren Empfindungen sehen, eigene, ihm selbst zukommende psychische Zustände anzunehmen, die von Atom zu Atom sich fortpflanzend schliesslich auch die unsrigen würden. Das gehe aber nicht an, denn die Thatsache der Subjektivität, der Bezogenheit aller Bewusstseinsvorgänge auf ein zugehöriges Ich als Centrum, mache es völlig unmöglich, irgend einen psychischen Inhalt so ohne weiteres von Atom zu Atom übertragen zu denken, ohne dass dabei sein Charakter gänzlich verändert würde. (Ebs. Thiele a. a. O. S. 214 f.) Wolle man daher nicht zu dem unsinnigen Gedanken greifen, in allem Physischen, auch dem mit den fremden Seelenäusserungen verknüpften, schon unserem eigenen Subjekt zugehöriges Psychisches zu entdecken, so bleibe zur Erklärung der Thatsachen der Gedankenmitteilung nichts übrig, als die Annahme des gewöhnlichen Lebens: „Jede psychische Beeinflussung Anderer durch Mitteilung oder auf welchem Wege es sei, ist eine vermittelte und zwar derart, dass sie regelmässig durch das Gebiet des Physischen hindurchgeht! Niemals sind wir imstande, mit unseren eigenen psychischen Akten unmittelbar das Bewusstsein eines anderen Subjekts zu erreichen und zu beeinflussen, in ihm entsprechende psychische Akte zu erzeugen. Überall sind es in uns erzeugte Muskelprozesse, mit Hilfe deren wir unsere psychischen Regungen zunächst zum Ausdruck bringen, d. h. für Sinnesorgane Anderer zugänglich machen; und immer bleibt es diesen Anderen selbst überlassen, dieses in rein physischer Form übermittelte Material in eigene, subjektive psychische Inhalte umzusetzen.“ (Wentscher a. a. O. S. 82; vgl. dazu Sigwart, Logik II. S. 539 unten, 541 f.; Rehmke a. a O. S. 96. Andere Argumente gegen den Parallelismus s. bei Rehmke a. a. O. S. 102 ff.; Wentscher a. a. O. S. 62, 92 ff.)

Lässt sich die parallelistische Ansicht von der Geschlossenheit der Naturkausalität nicht halten, so dürfen wir unbedenklich die natürliche, unbefangene Anschauung des praktischen Lebens zu unserer eigenen machen, dass tausende von physischen, ausserpsychischen Einflüssen auf das psychische Leben Wirksamkeit gewinnen. Die Brücke zwischen Physischem und Psychischem ist damit von der einen Seite, der physischen Seite her geschlagen, und wenn das, so darf man vermuten,

dass sie auch als eine von der anderen Seite her gelegte sich werde aufzeigen lassen. Giebt es einen Einfluss von Physischem auf Psychisches, so ist auch der umgekehrte Einfluss von Psychischem auf Physisches nicht leicht zurückzuweisen. An Stelle des Gedankens einer bloss einseitigen Einwirkung von Physischem auf Psychisches erhebt sich sofort der Gedanke einer Wechselwirkung zwischen beiden. Dieser Gedanke der Wechselwirkung, nach dem alles Wirkliche in einen und denselben grossen, allgemeinen, eben damit monistischen Wirkungszusammenhang sich einfügt, und den schon Lotze zur Anerkennung zu bringen suchte, ist sicher befriedigender, als die durch und durch dualistische des Parallelismus, dass zwei grundverschiedene Welten, die in einem rein äusserlichen Sinne angeblich monistisch als „Seiten" einer und derselben geistig-körperlichen Substanz gefasst werden, in völliger Unabhängigkeit jede nach eigenen kausalen Gesetzen nebeneinander hergehen. (Vgl. Stumpf a. a. O. S. 12.)

Was eben als Möglichkeit, als mutmassliche Kehrseite der Thatsache eines influxus physicus auf das Bewusstsein geschildert wurde, die Annahme einer Einwirkung auch des Psychischen aufs Physische, das erscheint als eine unausweichliche Konsequenz vom Standpunkte der Entwicklungslehre. Die Thatsachen der Entwicklungslehre beweisen, dass das psychische Geschehen nicht bloss passiv vom Naturgetriebe her Impulse erhält, sondern dass es aktiv auch seinerseits als wirkliches und wirkungsfähiges Element inmitten des Naturgeschehens sein Recht und seine Stelle behauptet. Nach dem Gesetze der Vererbung nämlich kommen im Laufe der Generationen solche Eigenschaften zu immer höherer Entwicklung, die dem Individuum irgendwie zur Erfüllung seiner Lebensfunktionen von Nutzen sind. Man wird annehmen müssen, dass auch die Entwicklung des Gefühls-, des Vorstellungs- und des Willenslebens diesen Gesetzen gehorcht. Welchen Nutzen könnte nun aber ein psychisches Leben für Tiere oder Menschen haben, wenn, wie die Physiologen methodisch fordern und die Parallelisten metaphysisch behaupten, alle körperlichen Bewegungen der betreffenden Individuen sich so vollziehen, als ob jene psychischen Vorgänge gar nicht da wären? Weder ziehe ich dann die Hand deswegen schneller vom Feuer zurück, weil ich Schmerzen empfinde, noch gehe ich der Speisung meines Körpers mit Nahrung emsiger nach, weil Hunger mich plagt, noch auch wird dann die sexuelle

Vereinigung beider Geschlechter dadurch beschleunigt, weil in einem bestimmten Alter Gefühle der Lust beim Anblick des ergänzenden Individuums aufsteigen. Nach der mechanischen Theorie vollziehen sich alle diese körperlichen Handlungen von selbst, sie werden ausgelöst durch das Zusammenspiel äusserer und innerer rein mechanischer Einflüsse; ihr zufolge giebt es nur Bewusstseinsvorgänge, die von Bewegungen abhängen, aber nicht Bewegungen, die von Bewusstseinsvorgängen abhängen. Das Vorhandensein irgend welcher psychischer Funktionen bei irgend welchen organischen Individuen erscheint auf diesem Standpunkte völlig überflüssig und unverständlich, erst recht die komplizierteren psychischen Funktionen, die bei höher entwickelten Geschöpfen auftreten, die Möglichkeit psychischer Entwicklungen überhaupt. Nun sind die psychischen Entwicklungen da, es giebt weitgehend und fein differenziertes Bewusstseinsleben, wie es physische Entwicklung und physische Differenzierung giebt, ein zwingender Beweis, dass durch den Nutzen für das körperliche Leben, durch unmittelbare Hervorbringung vorteilhafter physischer Erfolge, die psychische Entwicklung und Differenzierung möglich geworden sein muss. Diese Gedanken des Verfassers (vgl. meine „Grenzen der physiol. Psych." II. S. 148 Anm.) finden ihre treffliche Ergänzung in einer Äusserung Thiele's: „Der Darwinismus, dessen Kampf ums Dasein in Wahrheit doch das Triebleben voraussetzt und so ein psychisches Prinzip ist, bekommt erst dadurch Sinn, dass durch das Unterscheiden nach einander auftretender Empfindungen Unterschiede im Präsensitiven hervorgerufen werden, die dann im zugehörigen Organismus Veränderungen und Neubildungen zur Folge haben. Denn entspricht dem objektiven Reiz R in einem elementarsten Organismus der physiologische Prozess P und diesem in der betreffenden Seelensubstanz der präsensitive Zustand Z mit der Empfindung E, und gehören ebenso $R_1$, $P_1$, $Z_1$ und $E_1$ zusammen, so würden, wenn R und $R_1$ gleichzeitig auf den Organismus einwirken und in diesem noch keine besonderen Sinne und Nerven, überhaupt noch keine Vorrichtungen zur getrennten Aufnahme der Reize bestehen, schon P und $P_1$ zur Einheit zusammenfliessen, also auch Z und $Z_1$ oder E und $E_1$ nicht isoliert auftreten können. Treffen aber R und $R_1$ den Organismus zunächst nach einander, sind also P und $P_1$, Z und $Z_1$, E und $E_1$ zeitlich von einander gesondert, so können durch das gedächtnismässige Festge-

halten- und Unterschiedenwerden von E und $E_1$ diese Empfindungen nebst den zugehörigen Z und $Z_1$ selbst dann noch auseinandergehalten werden, wenn R und $R_1$ gleichzeitig auftreten. Ist aber der Unterschied von E nebst Z und $E_1$ nebst $Z_1$ im Seelenleben durch die unterscheidende Denkkraft gesichert, so wird er allmählich auch im Organismus zur Geltung kommen müssen. Durch Vermittlung der zu E und $E_1$ gehörigen, von ihr getrennt erhaltenen präsensitiven Zustände wird die unterscheidende Denkkraft der Seele in ihrem Organismus allmählich die Prozesse P und $P_1$ zu sondern und in getrennte Bahnen zu lenken vermögen und dadurch den Grund legen zur Entwicklung des isoliert leitenden Nervensystems, zur Entstehung verschiedener Sinnesorgane, zur Ausbildung analysierender Vorrichtungen innerhalb der einzelnen Sinne" (Thiele a. a. O. S. 249 f.).

Man beruft sich (z. B. Sigwart, Logik II. S. 540; Wentscher a. a. O. S. 114) zum Beweise einer Einwirkung des psychischen Lebens auf den Verlauf physischer Vorgänge sehr häufig auch auf unser praktisches Handeln, das zuletzt auf willkürliche Bewegungen aller Art zurückgeht. Diese letzteren, sagt man, demonstrieren die Bestimmbarkeit unserer leiblichen durch unsere geistigen Regungen, die Herrschaft der Seele über die Organe des Körpers, ad oculos. Indessen so einleuchtend es auf den ersten Blick scheint, dass das Verhältnis des Willens zur willkürlichen Bewegung identisch mit dem der Ursache zu ihrer Wirkung, dass das Erste der innerlich vollzogene Entschluss, das Zweite die auf Grund des Entschlusses auftretende Muskelbewegung seien, rein theorisch genommen hindert nichts, dass die Sache sich gerade umgekehrt verhält. Es wäre keine Absurdität, dass das centrale physische Ereignis in den Rindenganglien des Grosshirns, das, auf die peripherischen (centrifugalen) Nerven wirkend, den äusserlich sichtbaren Erfolg der Gliederbewegung herbeiführt, gleichzeitig auf die Psyche einwirkend das herbeiführt, was wir den Impuls zur Bewegung des betreffenden Gliedes nennen. Wir hätten es dann nicht mit einem kausalen influxus animae in corpus, wie zu beweisen, sondern mit einem influxus corporis in animam zu thun. Bedarf es doch zu einem solchen Impulse unter allen Umständen einer sehr lebhaften Vorstellung der auszuführenden Bewegung, und ob diese Vorstellung nicht ihrerseits von der begleitenden physischen Erregung ausgelöst wird, statt sie auszulösen, das eben unterliegt dem Streit der Meinungen. Ebenso ist es strittig, ob, wenn wir eine Bewegung

absichtlich zurückhalten, das Nichtwollen der Bewegung die Thätigkeit eines Hemmungscentrums, oder umgekehrt die Thätigkeit eines Hemmungscentrums das innere Erlebnis der Aufhebung bez. Verzögerung des Wollens herbeiführt. Der Naturforscher mit seiner methodischen Forderung, das Physische nur aus Physischem zu erklären, könnte der letzteren Annahme, des influxus corporis in animam [1]), schon durch die Berufung auf das das Gegenteil ausschliessende Gesetz der Energieerhaltung Nachdruck verleihen. Ausserdem kommt ihm eine gefällige (von Sigwart a. a. O. bekämpfte) Psychologie entgegen, die durch die Herabdrückung der Willensergebnisse auf blosse Gefühle oder Komplikationen von Gefühlen mit Vorstellungen erst recht die Meinung nähren muss, dass auch der Wille, wie andere Gefühle und Vorstellungen, physischen Einwirkungen auf die Seele seine Entstehung verdankt, statt umgekehrt solche Einwirkungen zu üben. — Man erkennt die Bedingungen, unter denen eine Berufung auf die Thatsache unserer willkürlichen Handlungen zum Erweise eines kausalen Einflusses der seelischen auf die leiblichen Vorgänge allererst bündig wird. Eine gründliche psychologische Untersuchung müsste zuvörderst einmal darthun, dass die Willenserlebnisse mehr als blosse Gefühle oder Kombinationen von Gefühlen mit Vorstellungen sind, und sie müsste zweitens den Nachweis führen, dass der Wille zu einer Handlung rein psychisch die Erinnerungsvorstellung an die ihrer Ausführung dienende Bewegung erneuert. Ist das letztere erhärtet, die Gegenwart der Erinnerungsvorstellung aus rein psychischen Gründen erwiesen, so kann die Erfahrung von der wirklich erfolgenden Ausführung der entsprechenden Bewegung nur so gedeutet werden, dass die psychisch erneuerte (wenigstens in ihren Anfängen psychisch erneuerte) Erinnerungsvorstellung ihrerseits die physische Erneuerung der jener Bewegung vorangehenden centralen oder centrifugalen Prozesse bewirkt; an die dritte Möglichkeit, einen unabhängigen und doch dabei einstimmigen Ablauf der beiden Reihen des Physischen und Psychischen, wird nach den überzeugenden Argumenten gegen den Parallelismus niemand glauben.

Kann man in der geschilderten Weise, sei es durch Berufung auf die biologischen Gesetze der Entwicklung, sei es durch psycho-

---

[1]) Mit dieser Annahme wäre im genannten Falle die Behauptung der Willensunfreiheit notwendig verbunden. Die gegenteilige Annahme setzt andererseits die Freiheit des Willens nicht voraus.

logische Untersuchungen über die Willenserlebnisse und ihr Verhältnis zu anderen seelischen Regungen, den Einfluss der Psyche auf den Körper indirekt beglaubigen, so muss den Physikern und Physiologen mit ihrer Berufung auf das Gesetz der Energieerhaltung zum Beweise des Gegenteils irgendwo ein Fehler untergelaufen sein. Aber wo den Fehler suchen? Der Verfasser dieses Aufsatzes bekennt, dass ihn die Versicherungen vieler Philosophen (Sigwart, Logik II. S. 534; Rehmke, Psychologie S. 112; Wentscher a. a. O. S. 35 f. u. ö.), die Verwandlung der potentiellen in kinetische Energie könne, nach der eigensten Darstellung der Naturforscher, ganz evident durch den Eingriff psychischer Kausalität zustande kommen, nicht überzeugt haben. In diesen Versicherungen ist gar zu einseitig bloss auf die Formel von der Energieerhaltung, den ersten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie, Gewicht gelegt worden. Erhalten bleibt natürlich die Energiemenge bei jeder Energieumwandlung, mag sie nun durch eine physische oder psychische Ursache herbeigeführt sein. Allein diese Einsicht lässt sich nicht benutzen, um vor dem Forum der Physik die Bestimmbarkeit des physischen Geschehens durch psychisches zu rechtfertigen. Denn, zieht man den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie in Rücksicht, aus dem das Entropiegesetz, der Satz von der allmählichen Abnahme der arbeitsfähigen Energie folgt, so bleibt die eiserne Klammer, die jeglichem Einflusse psychischer Kausalität in das Getriebe mechanischer Vorgänge zu wehren scheint, ebenso ungebrochen wie zuvor. Der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie lautet: Gewisse Verwandlungen von Energie, die sogenannten positiven Verwandlungen oder Verwandlungen der ersten Art (z. B. von Arbeit in Wärme; von Wärme höherer in solche von niederer Temperatur), finden von selbst statt; die übrigen Verwandlungen, die negativen Verwandlungen oder Verwandlungen der zweiten Art, müssen immer mit positiven verbunden sein. Man sieht sofort, dass bei den Verwandlungen der ersten Art die Annahme eines psychischen Einflusses überhaupt keinen Sinn hat; darum aber auch nicht bei den Verwandlungen der zweiten Art. Diese können ja ohne die ersten nicht stattfinden, und deren Herbeiführung, weil sie ganz von selbst geschieht, liegt eben nicht in der Macht psychischer Einflüsse. — Zu dem gleichen negativen Ergebnis führt auch die folgende, etwas verschiedene Betrachtungsweise. Es handele sich um die Umwandlung von Lagenenergie in kinetische Energie, etwa bei einer Billardkugel a, die auf horizontaler Tisch-

platte ruht. Befände sich die Kugel in der gleichen Höhe frei in der Luft, so würde sie sofort zu fallen beginnen, ihre potentielle oder Lagenenergie, die in der Entfernung vom Erdmittelpunkt, ihrem Gehobensein, zum Ausdruck kommt, geht von selbst in kinetische Energie, d. i. Geschwindigkeit bewegter Masse, über. Unsere auf der Tischplatte ruhende Kugel a ist dagegen nicht in der Lage, ihre potentielle Energie in kinetische umzusetzen. Sie muss erst in diese Möglichkeit versetzt werden, und das geschieht z. B., wenn wir eine andere gleichgrosse Billardkugel b mit centralem Stosse auf sie zurollen lassen. Dabei „überträgt sich" (nach dem üblichen, ungenauen Ausdruck) die horizontale Geschwindigkeit der stossenden Kugel b auf die Kugel a, diese rollt, gerät über die Tischplatte, und nun beginnt, während die Kugel a die ihr mitgeteilte horizontale Geschwindigkeit beibehält, von selbst die Umwandlung ihrer potentiellen oder Lagenenergie in kinetische, sie fällt. Hier ist die Übertragung der Geschwindigkeit von der Kugel b auf die Kugel a, der Prozess eines Energieaustausches, die Ursache einer Energieumwandlung, geworden, ohne dass dabei von der ausgetauschten Energie das geringste Bischen verbraucht wäre (sie bleibt in der fortbestehenden gleichgrossen horizontalen Geschwindigkeit der ersten Kugel a vielmehr in ihrem ganzen Betrage erhalten). Eben dieser Umstand, dass zur Auslösung potentieller Energie überhaupt kein Aufwand von Energie (keine Abgabe von Eigenem, Rehmke S. 110) erforderlich ist, ist von philosophischer Seite (z. B. Wentscher a. a. O. S. 37) so gedeutet worden, dass dann ebensogut auch ein geistiger Vorgang die Auslösung bewirken könne. Wieder mit Unrecht! Geht, wie bei einer frei fallenden Kugel, die Umwandlung von Lagenenergie in kinetische von selbst vor sich, so bleibt für den Eingriff psychischer Kausalität kein Platz. Geht jene Umwandlung, wie bei der auf dem Tische ruhenden Kugel, nicht von selbst vor sich, so muss irgendwelche Arbeit (in unserem Falle die Verschiebung der Kugel a von ihrer Stelle) geleistet werden, um die Bedingung zu solcher von selbst vorsichgehenden Umwandlung allererst herbeizuführen, und das darf, bei Gefahr der Vermehrung der vorhandenen Energiesumme, nur durch physische, nicht durch psychische Kausalität geschehen.

So steht der Anspruch der Physiker, dass wegen des Gesetzes der Energieerhaltung ein Einbruch psychischer Kausalität in den Ablauf mechanischer Vorgänge nicht stattfinden darf, und der Anspruch der Psychologen, dass er wegen der Thatsachen des Willenlebens und

nach dem Bescheide der biologischen Entwicklungsgesetze dennoch stattfinden muss, unversöhnlich gegen einander. Man hat als Ausweg vorgeschlagen, da das Gesetz der Energieerhaltung über die Natur der einzelnen Faktoren in der sich konstant erhaltenden Energiesumme nichts aussagt, „das Psychische selbst als eine Anhäufung von Energieen eigener Art anzusehen, die ihr genaues mechanisches Äquivalent hätten". Auf diesen Ausweg hat Stumpf (a. a. O. S. 12) aufmerksam gemacht. „Gewisse psychische Funktionen würden mit einem fortwährenden Verbrauch, andere mit einer ebenso fortwährenden Erzeugung physischer Energie verknüpft sein. In der näheren Fassung der Gehirnprozesse, die als unmittelbare Ursache oder Wirkung bestimmter Seelenthätigkeiten anzusehen wären, würden sich allerdings einige ungewohnte Vorstellungen bei der weiteren Verfolgung dieser Sätze ergeben; aber hier ist ja überhaupt noch alles in Fluss[1])."

Niemand dagegen ist, soviel der Verfasser weiss, auf den einfachen und durchschlagenden Gedanken gekommen, dass der Vermehrung der vorhandenen Energiemenge durch ausserphysikalische Einflüsse, der Neuerzeugung irgend einer physikalischen Energie durch psychische Faktoren, die sich, wenn man überhaupt einen influxus psychicus in corpus annimmt, durch alle subtilen Grübeleien über die mit jenem influxus vereinbare angebliche Erhaltung der physikalischen Energiemenge nicht aus der Welt schaffen lässt, das von den Physikern formulierte Gesetz der Energieerhaltung in keiner Weise entgegensteht. Das physikalische Gesetz der Energieerhaltung schliesst, so befremdlich, ja so scheinbar widersprechend das klingt, die Vermehrung physikalischer Energie durch ausserphysikalischer Einflüsse in Wahrheit nicht aus. Das physikalische Gesetz der Energieerhaltung besagt (zusammen mit dem Entropiegesetz) nämlich nur, dass es unmöglich ist, mit Hilfe der vorhandenen physikalischen Kräfte ein Perpetuum mobile zu konstruieren; jede Annahme eines, unter Anwendung mechanischer, elektrischer, thermischer u. dergl. Triebkräfte konstruierten Perpetuum

[1]) Die Arbeit von Lasswitz a. a. O., „Über psychophysische Energie und ihre Faktoren", nimmt den Gedanken, auch die psychischen Thätigkeiten als Energieformen aufzufassen, auf, ist aber, abgesehen von der aus dem oben nachfolgenden Texte sich ergebenden Unnötigkeit dieses Gedankens, schon den Einwürfen ausgesetzt, die Boltzmann (Wiedemanns Annalen Januar 1896) gegen Ostwalds Unterscheidung eines Intensitäts- und eines Äquivalenzfaktors in den verschiedenen Energieformen gerichtet hat.

mobile kommt ihm zufolge darauf hinaus, dass mit jedem einmaligen Umgange des Perpetuum mobile zu dem durch jene mechanischen, elektrischen, thermischen Triebkräfte repräsentierten Energievorrat **und durch ihn erzeugt** ein neuer, weiterer Betrag von Energie hinzutrete, und das ist evident unmöglich. Mit dieser, wie die Entwicklung der Physik beweist, ungemein bedeutsamen Einsicht, dass mit der **vorhandenen** physikalischen Energie keine **neue** physikalische Energie erzeugt werden kann, ist indessen der andere Gedanke, dass durch irgend welche **ausser**physikalischen Einflüsse keine physikalische Energie geschaffen werden könne, sichtlich nicht identisch. Das Gesetz der Energieerhaltung, das sozusagen nur negativ die Trägheit der vorhandenen physikalischen Energie zur Selbstvermehrung ausspricht, äussert sich in keiner positiven Weise über die Bedingung der Entstehung von neuer, physikalischer Energie. Dennoch hat man beides vielfach verwechselt und aus dieser Verwechselung heraus die Leugnung ausserphysikalischer Einflüsse auf das Getriebe der physischen Vorgänge proklamiert. Allein so bequem, so methodisch zulässig, ja, so lange er nicht auf unübersteigliche Schranken dieser Interpretationsart stösst, so geboten es für den Physiker und Physiologen ist, dem allein bewiesenen negativen Satze vom ausgeschlossenen Perpetuum mobile „Physikalische Energie kann nicht aus physikalischer Energie erzeugt werden, ohne dass ein gleiches Quantum anderer physikalischer Energie verbraucht wird", die positive Interpretation zu leihen „Jegliche vorhandene physikalische Energie muss aus verbrauchter physikalischer Energie entstanden sein", so ist doch diese beliebte und gebräuchliche Interpretation nur eine von zwei möglichen positiven Interpretationen; der Entscheidung über die Zulässigkeit der anderen positiven Interpretation, dass physikalische Energie auch durch ausserphysikalische Faktoren gesetzt sein könne, ist damit nicht bindend vorgegriffen, und wir werden an jene andere positive Interpretation in der That in allen den Fällen zu denken haben, wo innere Erfahrungen und logische Erwägungen gleichmässig den Ausschluss einer rein physikalischen Entstehungsweise des betreffenden physischen Vorgangs verlangen.

So können wir denn ungescheut einer dualistischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele mit der näheren Bestimmung, dass sie in Wechselwirkung stehen, das Wort reden. Sie vereinigt die Vorzüge der phänomenalistischen und der paralle-

listischen Hypothese. Der Phänomenalismus schlägt den Parallelismus, insofern der erstere der Thatsache von Lücken im physischen Leben gerecht wird, während der Parallelismus einen lückenlosen Zusammenhang der psychischen Vorgänge zu postulieren und die nutzlose Hilfskonstruktion von in der Zwischenzeit fortwährend und überall vorhandenen unbewussten psychischen Vorgängen zu machen genötigt ist. Der Parallelismus schlägt den Phänomenalismus, da der Phänomenalismus die logischen und teleologischen Zusammenhänge der geistigen Geschehnisse nicht erklärt, ausser durch die Annahme, dass die physischen Vorgänge selbst schon nach logischen und teleologischen Zusammenhängen geordnet sind. (Hierauf hat Sigwart a. a. O. aufmerksam gemacht.) Beiden, von der phänomenalistischen und der parallelistischen Annahme einzeln berücksichtigten, Thatsachen zusammen genügt die obige dualistische Hypothese. Indem sie die kausale Bedingtheit der psychischen Elementarvorgänge durch die nervösen Prozesse in der Grosshirnrinde lehrt, macht sie die Lücken verständlich, die mit dem Ausbleiben der physischen Anregungen im psychischen Leben eintreten; indem sie doch andererseits die physischen Vorgänge nicht als die alleinigen Bedingungen des psychischen Lebens betrachtet, eröffnet sie das Verständnis für jene Selbständigkeit des letzteren, die vom Parallelismus mit Recht so ausdrücklich betont worden ist; und indem sie diesem selbständigen, nach eigenen Gesetzen sich vollziehenden, psychischen Leben auch seinerseits den Einfluss auf das körperliche Geschehen wahrt, trägt sie einer Reihe weiterer Erfahrungen des handelnden, sein zweckmässiges Wollen im physischen Gebiete praktisch verwirklichenden Menschen Rechnung, die der einseitigen physikalisch-physiologischen Erklärung spotten, und die uns zwingen, den von dieser vorschnell angenommenen Gedanken von der Wirkungsfähigkeit allein des Physischen durch den wahrhaft monistischen, befriedigenderen Gedanken eines Wirkungszusammenhangs alles Seienden zu vervollständigen.

# Kleinere Mitteilungen.

## Die Pläne des Comenius zur Gründung eines Collegium Lucis in Ungarn im Jahre 1651.

Herr Prof. Dr. Kvacsala hat im Kirchen-Archiv zu Lissa das Manuscript einer Schrift des Comenius gefunden, die bis jetzt nicht bekannt geworden ist und die offenbar auch von Comenius selbst nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war. Herr Prof. Kvacsala wird die Schrift ihrem ganzen Inhalt nach demnächst in einer grösseren Sammlung Comenianischer Briefe und Concepte veröffentlichen, hat uns aber gestattet, schon jetzt einige Stellen daraus bekannt zu machen, die für die Geschichte der Verbrüderungen des 17. Jahrhunderts und ihre Ziele von Interesse sind[1]).

Der Titel der Schrift lautet:

**Sermo secretus**
Nathanis ad Davidem.

Sie ist für den Herzog Sigmund Rákóczy im Jahre 1651 geschrieben. Man weiss aus der Geschichte des Comenius, dass er im Jahre 1650 eine Einladung dieses Fürsten nach Ungarn erhielt, und dass er nach einigem Zögern sich entschloss, dem Rufe Folge zu leisten. Die Brüder knüpften an diese Beziehung deshalb sehr grosse Hoffnungen, weil sie glaubten, dass Sigmund einst König von Ungarn und als solcher ein mächtiger Schutz und Schirm für sie werden würde. Und zwar waren es nicht bloss die Mitglieder der Brüdergemeinden, sondern auch deren Gesinnungsgenossen innerhalb anderer Religionsgemeinschaften, die sich von Sigmund viel versprachen. Die Reise des bekannten schwedischen Freundes des Comenius, Benedikt Skytte, nach Sáros Patak im Jahre 1651[2]) beweist, dass die Kunde von den neuen Hoffnungen bis nach Stockholm gedrungen war.

---

[1]) Wir wollen nicht unterlassen, Herrn Prof. Kvacsala, der auch die Korrektur dieser Mittheilung zu übernehmen die Güte gehabt hat, für die Überlassung der Auszüge zu danken. Leider haben wir seinen nachträglich geäusserten Wunsch, von der Drucklegung abzusehen, nicht mehr erfüllen können, da die Notiz schon gesetzt war. — Die durch den Druck ausgezeichneten Worte sind von uns ausgezeichnet worden. Die Schriftleitung.

[2]) Näheres bei Kvacsala, Joh. Amos Comenius S. 337.

Die bezüglichen Stellen des „Sermo Secretus“ lauten:

Sed mihi nunc ostendendum est aliud: nempe ad subvertendum Babylonem tum illam magnam tum nostras minutas, Deum ostendere vias veras patentes et potentes VOBIS PRAE CAETERIS. Quae ergo illa?

1. Lumen Mentium, depuratius et universalius atque adhuc Scholae, Politiae, Ecclesia ipsa habuerunt. Lumen scil. Pansophicum per res omnes et Mentes omnes et Linguas omnes sese diffundere, eoque tenebras undique pellere (Babylonis enim primariae latebrae et munitiones tenebrae sunt) natum aptum.

2. Lychni, ducis hujus receptacula et fomenta: Libri Universales, Lumen Universale per omnia diffundere idonei.

3. Candelabra, lampades has bene accensas excipere avida: Schola gentium, lucem hanc et lampades has nescio quo desiderio expectantium, non tantum in plerisque Europae regnis, sed etiam alibi.

4. Phosphoros quoque, seu Luciferos, excitat ipsa fatorum vis: Viros nempe aliquot immo multos jam hanc lucem cum lampadibus suis ad Gentes ferre, ac propagare avidos, et se ultro offerentes, ut non agnoscere cooperantem Dei manum stuporis fuerit.

5. Quorum ope (nominabo autem, qui sint, quos jam novi et qui se offerunt) inchoari jam possit optatum nobis pridem **Collegium Lucis,** aut, ut alii delinearunt, **Secta Heroica,** Mundi reformatrix et beatrix. Quae res quam sit in praesentia (?) propinqua et in actum deduci facilis, describere non intermittam, si TIBI Heroi non deesse huc animos et confidentiam intellexero .... Si rei hujus, de qua loquor, possibilitatem et facilitatem (ubi ratione suscipiatur) cognoscere fuerit volupe, sisti poterit in luce lucida descriptione. —

Mundo gratificabimur edita de „Emendatione Rerum humanarum consultatione catholica“, dedicata Orbis totius gentibus transfusaque in linguas gentium praecipuas celeriter, ut fulguris instar prorumpens meliorum spe et mox luce ipsa ultima, pleniore ac unquam impleantur omnium Animi. Cujus Operis Vestibulum vidisti atque si te ducis hujus Phosphorum dare voles, reliqua in nomine Dei pertexi (hactenus enim potiori parte nihildum praeter congestam, sed indigestam molem est) et ad editionem adornari poterunt. Praesertim si Collegium Lucis sive Secta Heroica fundata fuerit, ut tantum opus non unius arbitrio agi videatur: sed communi Sapientium in Salutem Orbis conspirantium consilio et auxilio.

Haec autem omnia TIBI ante omnes exhibentur, ut Tu huic Seculorum partui obstetricanti Divinae manui Tuam adjungas (adjungi enim aliquas visibiles necesse est) primus. Pavescisne ad haec tanta?

Si pavescis, abis ab indole heroum: quorum natura est imitari Solem, qui tamquam sponsus prodiens e thalamo, laetatur ut gigas, decursurus viam ab extremitate Caelorum ad extremitates ejus (Ps. 19, 6, 7). —

Quid ergo faciendum et Quomodo? dicam quod mihi Rationem, Conscientiam, Deumque consulenti in Mentem venit.

Hierauf folgen in der zu Lissa aufbewahrten Handschrift zwei nachträglich durchstrichene Sätze, welche also lauten:

Primo Scholae Pansophicae in tua Gente et in Tua ditione feliciter erigendae invigilabis: idque aperte.

Secundo Collegio lucis seu Sectae Heroicae fundandae seriam adhibebis operam, **sed occulte a Mundo magnas ob causas.** (V. Sect. Her. 41.)

Hier erkennt man deutlich die Beweggründe, die Comenius zur Übersiedelung nach Ungarn bestimmten. Ebenso wie er im Jahre 1641 bei der Reise nach England von den Wünschen geleitet wurde, die er in der damals verfassten (gleichfalls zunächst nur für Freunde bestimmten) Schrift „Weg des Lichtes" bezüglich der Gründung eines Weltbundes niedergelegt hatte — damals schien England und sein Parlament am ehesten der Stützpunkt für diese Pläne werden zu können —, ebenso bewegten ihn zehn Jahre später dieselben Gedanken und Hoffnungen, deren Organ damals nach den Ideen der Brüder am ehesten Ungarn und Herzog Sigmund werden zu können schien.

Es ist ja ohnedies bekannt, mit welch' gespannter Aufmerksamkeit die Brüder den Entwicklungen der Machtverhältnisse in Europa folgten und wie sie planmässig bestrebt waren, an mächtigen Fürsten Schützer und Freunde ihrer weitgreifenden Pläne zu finden.

Mehr als einmal fanden sich kluge Staatsmänner, die sehr wohl erkannten, dass in einer über alle Länder verbreiteten Verbrüderung sich thätige und mächtige Freunde auch für die Ausbreitung des eignen Einflusses gewinnen liessen und es ist nicht unmöglich, dass Sigmund Rákóczy von ähnlichen Erwägungen geleitet wurde, als er auf die Ideen des Comenius in wichtigen Punkten einging.

Da zerstörte des Fürsten frühzeitiger Tod († 4. Februar 1652) alle Pläne und Entwürfe mit einem Schlage. Wir verstehen im Hinblick auf die Ausführungen des Sermo Secretus die Worte, die Comenius einige Monate nach dem Hinscheiden Sigmunds an einen Freund richtete: „Wie es nicht nur unsere Überzeugung war, sondern mit uns viele Freunde in der Nähe und Ferne die süsse Hoffnung hegten, dass er zu grossen Dingen geboren und vom Geschicke zum Wohle der Völker bestimmt sei, so trauern nicht nur wir über diesen Verlust, sondern die Zahl der an unseren Klagen Teilnehmenden ist unermesslich gross". Es waren neben vielen andern besonders die Freunde der „Pansophie" oder wie die Gegner sagten, die „Pansophisten und Rosenkreuzer", die in allen Ländern über diesen neuen Fehlschlag ihrer Hoffnungen klagten. Der Versuch, mit Hülfe mächtiger Fürsten den Weltbund, der ihnen vorschwebte, zu gründen, der seit 1650 noch wiederholt gemacht wurde, sollte für die Brüder auch späterhin jedesmal mit einer grossen Enttäuschung enden.

## Sebastian Francks Urteil über die „Wiedertäufer" und deren angeblich aufrührerische Absichten.

Wenig zeitgenössische Berichterstatter haben bessere Gelegenheit gehabt, die Wortführer und die Mitglieder der altevangelischen Gemeinden des 16. Jahrhunderts, die von der Streittheologie jener Tage den Scheltnamen „Wiedertäufer" erhalten hatten, aus nächster persönlicher Berührung kennen zu lernen, als Sebastian Franck (geb. 1499, † 1542), der Verfasser der „ersten deutschen Universalgeschichte"[1]). Franck, der zuerst katholischer Priester, dann evangelischer Geistlicher gewesen und anfänglich von Luther geschätzt war, kannte die verschiedenen streitenden Religionsparteien seines Zeitalters so genau wie wenig andere Männer, und er hat durch seine Schriften den Beweis geliefert — er wurde, um völlig unabhängig zu sein, später Seifensieder —, dass er ein sehr selbstständiges und unbestechliches Urteil in diesen Dingen sich bewahrt hat.

Franck berichtet nun in betreff der angeblich aufrührerischen Absichten der „Wiedertäufer" in seiner Chronik folgendes[2]):

„Etlich under inen, und aber gar wenig, halten, man sol und mög aller Ding nicht schweren, wöll man ein Christ sein, es sei auss was Ursach es wöll, weder umb Gottes, des Glaubens halb noch umb des Nechsten willen auss Lieb, auch dass ein Christ kein Oberkeit mög sein, die ein Halssgericht besitzt und über das Blut urtheil, oder die kriegen, dann Christen haben allein den Bann und nicht das Schwert under inen. Dieser Meinung ist gewesen Michael Sattler und sein Anhang verbrannt und noch gar wenig.

Die Anderen und fast Alle halten, man mög die Warheyt wol mit Eyd bezeugen, so es die Lieb erfordert oder den Glauben betrifft, ziehen hierauff vil Lehren und Exempel beyder Testament. Der Meinung ist auch Joannes Denck gewesen. Diese lassen auch ein Oberkeit Christen sein, so sie nach dem Befelch Gottes handlen, und billichen auch die Notwehr und Krieg, so mans nicht frefenlich, sondern auss Not und Gehorsam für sich nemen muss. Jedoch lernen sie all einhellig, der Oberkeit in allen Dingen, so nit wider Gott sind, gehorsam zu sein, nit allein Zins und Steuer, sonder den Mantel zum Rock und was man nit gerahten wil, zu geben, sagen sie seyen auch bereit, Gewalt zu leiden und auch den Tyrannen Gehorsam zu sein, weil Paulus Röm. 13, da er die Gehorsame anzeucht, von der heidnischen Oberkeit, als Caligula Tiberio und Neroen rede, der man sol Gehorsam leisten. Dises haben mir zur Antwort geben, sovil ich darumb hab angeredt, sie seyen da, umb Christi willen zu leiden mit Geduld, nit zu fechten

[1]) Bischof, Seb. Franck u. die deutsche Geschichtschreibung, 1857.
[2]) Seb. Franck, Chronika etc. 1565 f. 168b.

mit Ungeduld. Christen sollen umb des Evangelion nit kriegen. Dann das Evangelium lehr und woll nit mit der Faust (wie die Bauwern im Sinn hatten), sonder mit Leiden und Sterben vertheidigt und bestätigt werden. Es gelt hie nit Fechtens, sonder Leidens, wie man in Christo und den Aposteln ein Exempel sehe, die nie kein Gewalt haben angeruft, ir Ding mit der Faust zu vertheidigen, tadlen auch alle, die einen kriegerischen Christum lehren und das Evangelium mit dem Schwerte wollen verfechten, dess sie weder Lehr oder Exempel Christi, der Apostel und ersten Kirchen haben.

Derhalb hett es meiner achtung nicht grosse not, dass man sich einer Aufruhr besorgt, wie der Teuffel, der gern Mord sieht und ein Lust hat, im Blut zu baden, vielen ein thörichten Eyffer eynbildet, dass sie über diese arme Leut also tyrannisiren, gleich als thun sie es aus Eifer und Liebe beyde Gottes und irer Landtschaft, Gotteslesterung und Aufruhr zu vorkommen. Gott ist stark genug alle Ketzerei zu wehren und zu strafen, was an mittel wider in geschicht als Ketzerey, Unglauben etc. Was aber wider den Nechsten geschicht, darzu hat er die Oberkeit zur Rach verordnet. Nun weil kein Aufrör vorhanden ist, soll man Niemands von Argwohns wegen deren also martern. Ich besorgt mich vor kein Volck weniger einer Aufruhr, wann ich Bapst, Keyser und der Türck selbs wer, dann vor diesem. Allein in Johanne Hutten, etwan irem Vorsteher, ist ein buchstabischer Eifer gewesen" etc.

---

## Des Johann Duraeus Empfehlung des Comenius an den schwedischen Hofprediger D. Joh. Matthiae.

Mitgeteilt von Lic. Dr. Tollin in Magdeburg.

Zur Ergänzung des Sanderschen Berichts (MH. der C.G. Bd. III., 322 f.) und der Loescheschen Mitteilungen (ebenda V., 102) erinnere ich hiermit an Dury's Brief vom 27. Juni 1642 aus dem Haag, der allerdings schon abgedruckt ist in der trefflichen Doktor-Dissertation des Karl Jesper Benzelius, schwedischen Hofpredigers und Konsistorialraths: de Johanne Duraeo p. 176—177; der aber hier, m. W., noch nicht herangezogen wurde. Er lautet:

Reverendo Doctiss. et Clariss. Viro Dno. Ioh. Matthiae, S. Th. Doct., Seren. Reginae Sueciae a Concionibus et studiis, Domino amico et Fratri in Christo plur. honorando

Holmiam.

Gratiam et Pacem!

En Reverende et Clarissime Vir, amice in Christo dilecte, viscera nostra, Dominum Iohannem Amos Comenium, vobis offerimus.

Non opus esse illum commendare vestrae benevolentiae, sat scio, cum jam suis meritis omnium eruditorum favorem abunde sibi conciliaverit; et de scholis, i. e. Virtutis, Pietatis et Eruditionis officinis, optime mereri apud omnes, ubicunque terrarum fuerit, possit. Sed nos ipsos volumus per illum vestro affectui approbatos et commendatiores redditos, quod tantum pignus amoris nostri, animae scil. nostrae dimidium, vobis tradamus. Scitote igitur me nulla in re magis sinceritatem benevoli affectus mei, erga vos vestrumque Regnum, testatam reddere potuisse, quam hac ipsa in re, quod author ei esse voluerim, ut vos adiret, et sua talenta vestris usibus hoc tempore prae aliis impendat. Nec illum solum habebitis intentum vestris commodis, sed et nos, etiamsi magno locorum intervallo dissitos, detinebitis occupatos in eodem studio, ac fructum nostrarum meditationum, quae iterum, quasi postliminio, vobis hac ratione dedicantur, decerpetis. Si vacaret aut opus esset multa de pristino instituto nostro apud te libere disserere, hoc loco possem: sed malo tacere. Hoc tantum rogabo, ut mea Illustr. Domino Cancellario servitia deferas, studiaque omnimodo addictissima testata facere non dedigneris. Deus vestris faveat studiis et consiliis. Vale. Dabam raptim.

Reverendis. Dignit. Vestrae studiosissimus

Hagae Comitis 27. Juni 1642. Johannes Duraeus.[1])

---

[1]) Als Vorläufer meiner Studien über Dury siehe den Aufsatz in der Reformirten Kirchenzeitung, 1896 S. 410 f. Lic. Dr. Tollin,
Pastor in Magdeburg.

# Besprechungen und Anzeigen.

Das Pantheistikon des John Toland. Übersetzt und mit Einleitung versehen von Dr. Ludwig Fensch. Leipzig. Druck und Verlag von J. G. Findel. 172 S. gr. 8°. Preis M. 2,40.

Ähnlich wie zu Tolands Lebzeiten schwanken noch heute die Urteile über Charakter und Bedeutung des merkwürdigen Mannes. Im Gegensatz zur Mehrzahl der Beurteiler meint Fr. Albert Lange (Gesch. des Materialismus. Wohlf. Ausg. 1887, S. 237), dass wir in Toland „eine wohlthuende Erscheinung zu erblicken haben," „bei der wir eine bedeutende Persönlichkeit in voller Harmonie aller Seiten des menschlichen Wesens vor uns sehen." Tolands neuester Biograph, Ludwig Fensch — die oben erwähnte Übersetzung des Pantheistikon enthält in einer ausführlichen Einleitung eine Lebensbeschreibung und Würdigung Tolands als Mensch und Schriftsteller — ist anderer Ansicht und wenn wir auch die Frage durch Fenschs Ergebnisse noch nicht für abgeschlossen halten, so scheint uns doch die Wahrheit mehr auf seiner als auf der Gegner Seite zu liegen, und zwar auch deshalb, weil sie mit den Ansichten des Joh. Lorenz Mosheim (geb. 1695), der durchaus in der Lage war, gut unterrichtet zu sein (siehe Vindiciae antiquae christianae disciplinae adversus celeberrimi viri Joh. Tolandi Hiberni Nazarenum, 2. Aufl. Hamburg 1722), im Wesentlichen übereinstimmen. Jedenfalls war Toland ein Mann von ungewöhnlichen Fähigkeiten und von einem ausserordentlichen Thatentrieb und Ehrgeiz, der zu seiner Zeit in der That auf weite Kreise einen geistigen Einfluss übte und von dem brennenden Wunsche erfüllt war, seinen Namen durch grosse und dauernde Schöpfungen unvergesslich zu machen. Schon seit früher Jugend trägt er sich mit der Idee, eine Vereinigung zu stiften, welche alle vorhandenen Religionsgemeinschaften und Sekten überflügeln solle, und er hat in der That für eine „Sokratische Gesellschaft", wie er sie nannte, Grundsätze und Formen entworfen, die diesem Zwecke dienen sollten. Da diese Formen gewisse Ähnlichkeiten mit freimaurerischen Gebräuchen haben, so hat man Toland und seine Bestrebungen früher mit der Entstehungsgeschichte der Logen in eine sehr nahe Beziehung gebracht. L. Fensch weist diese Versuche (offenbar mit Recht) zurück. Toland, der sowohl in den Kreisen der Dissenter wie in denjenigen der Naturphilosophen des 17. und 18. Jahrhunderts zu Hause war,

teilte deren Streben nach Schaffung einer grossen Organisation, welche zum Träger des Toleranzgedankens und sonstiger Prinzipien in der abendländischen Welt werden könne. Indessen ging er dabei offenbar seine besonderen Wege und die Männer, die im Jahre 1717 die erste englische Grossloge stifteten — der gelehrte Hofkaplan Dr. Joh. Theophil Désaguliers, der Puritanerprediger Dr. James Anderson, der Altertumsforscher Georg Payne, ferner King, Calvert, Lumley, Madden u. A. —, waren keineswegs „Tolandisten". Mit Recht bestreitet Fensch den Zusammenhang zwischen Toland und der Entstehung der ersten Grossloge; die letztere entstand vielmehr „unter dem Einfluss der aus Italien stammenden freien Akademien" und unter Mitwirkung der Bauhütten, welche seit alten Zeiten „eine Zuflucht für Angehörige der von der römischen Kirche als Ketzer verfolgten altevangelischen Reformgemeinden" gewesen waren. Die Arbeit von Fensch ist als ein Beitrag zur Klärung vieler dunkler historischer Fragen willkommen zu heissen. Bringt sie auch nicht alle Fragen zum Abschluss, so regt sie doch hoffentlich die weitere Erörterung an, die sehr wünschenswert wäre. **Keller.**

Lic. Dr. Fr. Bosse, Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffes „Nachfolge Christi". Berlin, Georg Reimer 1895. VIII., 131 S. gr. 8°. 2 M.

Die etwa seit dem 13. Jahrhundert in verschiedenen kirchengeschichtlichen Erscheinungen an den Tag getretene und in der Predigt der Gegenwart kirchliches Gemeingut gewordene Idee der „Nachfolge Christi", das im Laufe der Zeiten vielfach modifizierte Lebensideal des Waldensertums, des Heiligen von Assisi, der deutschen Mystik u. s. w. beabsichtigt der Verfasser in der grösseren Ausführlichkeit eines Einzelwerkes darzustellen, und dieser Darstellung hat er die uns vorliegenden Prolegomena vorausgeschickt. Infolge von sachlichen Schwierigkeiten, die der Stoff mit sich bringt, sieht er sich jedoch noch ausser Stande, einen Termin anzugeben, bis zu welchem er die fertigen Resultate seiner Untersuchungen zunächst nur auf dem Gebiete der vorreformatorischen Entwicklung darbieten zu können glaubt. Zwischen den beiden Begriffen: imitatio Christi und Nachfolge Christi wollen seine Prolegomena zunächst eine genaue Grenzlinie ziehen. Das Problem selbst bedeutet ihm „die Geschichte der praktischen Christologie, den Nerv der Geschichte des christlichen Lebens". Nachdem er einen Überblick über den Mangel an eingehenderen Voruntersuchungen gegeben und in einem Abschnitte über die „Wertmesser" die Erörterung seines eigentlichen Themas vorbereitet hat, wird in den beiden Hauptkapiteln zunächst der Begriff der Imitatio Christi im N. Testament, sodann der Begriff der Nachfolge Christi im N. Testament geschildert. Dienstwilligkeit und Liebesübung bis ins Kleinste und Alltäglichste hinab sind die vorbildlichen Züge des synoptischen wie des johanneischen Christus (vgl. für letzteren das ausführlich besprochene *παράδειγμα* der Fusswaschung Joh. 13, 1—17). Verfasser

verfolgt darnach den Gedanken der Christusähnlichkeit durch die Paulusbriefe und die übrige neutestamentliche Litteratur hindurch, wobei sich wohl wegen seiner Behandlung der Autorschaft der einzelnen Briefe mit ihm rechten liesse, und beschliesst sein erstes Kapitel mit einem Exkurs über die Aufstellungen der neueren Ethiker in der Frage der Urbildlichkeit Christi. Den Imitationsgedanken will der Verfasser von der üblichen Verquickung mit der Nachfolge Christi durchaus gereinigt sehen — darauf kommt es ihm hauptsächlich an —, und darum bespricht er die letztere noch in einem weiteren Kapitel, das ihn zu dem Resultate führt: auf Grund einer schon in der Gräcität vorhandenen übertragenen Bedeutung des ἀκολουθεῖν sei die Kirche der Gefahr erlegen, für den übertragenen Gebrauch dieses Begriffs eine künstliche Schriftgrundlage geschaffen zu haben, denn die „Nachfolge Christi" gehöre lediglich teils der evangelischen Geschichte und somit der Vergangenheit, teils der christlichen Hoffnung an.

Die Prolegomena Bosses sind jedenfalls überaus reich an feinen Urteilen und Distinktionen und verraten an vielen Stellen ein besonders scharfes psychologisches Beobachtungsvermögen, so wenn er z. B. S. 23 ff. die eigentümliche Wechselbeziehung zwischen den Menschen und ihren Idealen charakterisiert oder wenn S. 36 der glücklich gewählte, prägnante Ausdruck „Kraftübertragung" angewandt wird, um den Vorzug zu verdeutlichen, den ein Vorbild vor der ohnmächtigen Gesetzesvorschrift hat. Die exegetischen Beweisstücke, auf die sich die kleine Schrift stützt, sind wohl mit grösster Gründlichkeit verarbeitet, allerdings unter strenger Ablehnung aller Ergebnisse einer neueren kritisch-spekulativen Theologie. Indessen scheinen manche Wendungen und Gedankenverbindungen zu epigrammatisch gefasst — auf Kosten der Klarheit des Gedankens, den man sich oft mühen muss, aus dem Zusammenhange heraus, so gut es geht, zu enträtseln. Auch gesteht Verfasser in der Vorrede zu, dass er über die Gabe einer leicht fasslichen Darstellung nicht verfügt. K. M.

Promachiavell von Friedrich Thudichum. (Zum Andenken an den ruhmreichen Begründer des neuen deutschen Reichs Kaiser Wilhelm I., den Grossen, am 22. März 1897.) Stuttgart 1897 bei Cotta Nachf. 114 S. 8°. 2 M.

Wieder eine Publikation unseres Rechtshistorikers, die Zeugnis gibt von seiner ungewöhnlichen Vielseitigkeit. Diesmal gilt sein Fleiss einer politisch-historischen Arbeit ersten Rangs: Machiavellis berühmtem Buch vom „Fürsten". Der Verf. tritt, wie der Titel zeigt, für die vielangefochtenen Grundsätze dieses Politikers voll ein, indem er, im Gegensatz zu Friedrichs des Grossen „Antimachiavell", nach einer trefflich orientierenden kurzen Übersicht über die Situation Italiens und die Lebensverhältnisse Machiavellis, eine eingehende Analyse von dessen Buch (beleuchtet durch Hinweise auf dessen andere Schriften) gibt und damit den Beweis zu verbinden sucht, dass Machiavelli weit davon entfernt gewesen sei, die bekannten Grundsätze, die von ihm ihren

Namen bekommen haben, in dem Umfang, wie man es ihm Schuld gegeben hat, selber zu vertreten, dass aber in der bedingten und beschränkten Weise, wie er sich dazu bekennt, mit Grund kein rechter Vorwurf sich gegen ihn erheben lasse. Uns will bedünken, als ob das bisherige Urteil, das Machiavellis Buch und seine ganze Auffassung ebenso aus den italienischen Verhältnissen wie aus dem Charakter des Italieners erklärt, nicht so zu verwerfen wäre, wie Thudichum es thun möchte, und als ob Friedrich der Grosse mit seiner scharfen Zurückweisung von Machiavellis Grundsätzen dem deutschen Gewissen einen für immer giltigen Ausdruck gegeben hätte. Nur können wir uns vielleicht nicht genug klar machen, dass das italienische Gewissen hierin sehr viel anders beschaffen, dass es mit einem Wort von Haus aus ein „politischeres" ist, als das deutsche. Überschriften wie die des 18. Kap.: „In welchem Masse die Fürsten Treue halten sollen", sind doch im Ernst nur einem Italiener möglich. Immerhin dürfte der Verf. sehr Recht behalten mit dem Hinweis darauf, dass manches bei Machiavelli nicht im Ernste, sondern eben als ironisch-vorsichtige Aussprache verstanden sein will. Dies gilt zumal von der Art, wie er sich über das Recht der geistlichen Fürstentümer und die Ursache ihres unerschütterlichen Fortbestandes ausspricht: eine Ironie, so beissend wahr, dass wir uns nicht darüber wundern dürfen, wie trotz der einstigen päpstlichen Fürsorge für den Druck die Jesuiten seit ihrem Emporkommen den „Principe" als eines der gefährlichsten Bücher behandelt und mit der Ehre, auf den Index der besonders streng verbotenen Bücher gesetzt zu werden, bedacht haben. In diesen Nachweisen dürfte u. E. der Hauptwert der anregenden Untersuchung liegen und dieselbe damit die Beachtung der denkenden Leserwelt, zumal der politischen, verdienen. J. Gmelin.

Die Rede von Prof. Deussen in Kiel über „Jacob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie", gehalten in Kiel am 8. Mai 1897 und herausgegeben zum Besten eines Jacob Böhme-Denkmals in Görlitz, (Kiel, 1897) macht mit dem Gange des Lebens von Jacob Böhme und den Hauptbegebenheiten desselben bekannt. Auch verschafft sie einen vorläufigen Einblick in die Lehre des berühmten philosophierenden Schusters. Von dieser dürften in unserer Zeit besonders ansprechen Sätze wie die S. 30 angeführten, die gegen einen blossen toten Geschichtsglauben ankämpfen, z. B. „der historische Glaube an Christus ist ein blosses Fünklein [des Feuers], das erst muss angezündet werden." — Aber vielleicht finden doch auch die überschwänglichen Spekulationen Böhmes über die Möglichkeit, ja Notwendigkeit des Bösen in einer göttlichen Schöpfung noch Teilnahme. In Betreff dieser legt Deussen Böhmes viel besprochene Erleuchtung durch den Anblick eines von der Sonne beschienenen Zinngefässes im Jahre 1600 S. 8 nicht so übel aus: Die Sonne, möge J. Böhme bei diesem Anblick gedacht haben, ist die Quelle alles Lichtes hier und doch, was könnte sie wirken, wäre nicht das an sich

dunkle Zinngefäss, welches das Sonnenlicht zurückwirft und dadurch erst sichtbar macht? In diesem Gedanken aber liege der Keim des ganzen nachmaligen Systems von Jacob Böhme.

Der Vortrag von Prof. Dr. G. Kawerau über Jacob Böhme, gehalten in Breslau am 3. März 1897 und veröffentlicht für den gleichen Zweck wie der vorhergehende, ist geeignet, den Deussenschen Vortrag glücklich zu ergänzen. Er verleugnet in seiner anmutenden Schlichtheit, Frische und Verständlichkeit nirgend den dem Leben und dem Volkstümlichen freundlich zugewandten evangelischen Theologen, der teilnehmendes Verständnis besitzt und zu wecken weiss für das Hinausstreben eines Jacob Böhme über die zu seiner Zeit herrschende „reine Lehre" in ihrer Trockenheit und Unlebendigkeit. Von dem Redner wird ansprechend erklärt, warum dies Hinausstreben gerade auf dem Wege und in der Weise Böhmes geschah, die die unsrigen vielleicht nicht mehr ganz sein können. Dr. H. Romundt.

Im Verfolg seiner Abhandlung über die „Grundlinien einer Theorie der Willensbildung" (Archiv für systematische Philosophie Bd. III., Heft 1) stellt Paul Natorp auf Grund der von ihm normierten Prinzipien eine Reihe von praktischen Forderungen auf. Er verlangt nach der in den ersten Lebensjahren stattfindenden organisierten Erziehung des Hauses, vom 6. bis 12. Jahre, eine allgemeine, obligatorische Schule für alle Glieder des Volkes, daran anschliessend, je nach der Befähigung der einzelnen, mehrere Schulgattungen, die für die verschiedenen Berufe vorbereiten, doch so, dass jeder bis zum 18. Jahre an diesem Unterricht teilnimmt. Zur Vollendung menschlicher Bildung ist aber noch eines nötig. „Der Gipfel der Menschenbildung ist nicht ein definitiver höchster Grad des Gebildetseins, sondern freieste Bildungsfähigkeit, unbeschränktestes Vermögen der Selbstbildung; womit zugleich erst die volle Befähigung, an der Bildung andrer mitzuarbeiten, errungen wird." Dieses Ziel soll erreicht werden durch die Hochschule für alle, eine nationale Volkshochschule. Unsere Leser wird die eingehende philosophische Begründung interessieren, die Natorp seinen Forderungen in der genannten Abhandlung giebt. L. M.

# Nachrichten.

Es sind in den letzten Jahrzehnten eine Anzahl **altchristlicher Texte** — wir erinnern nur an die Didache — gefunden worden, welche auch für die Aufhellung geschichtlicher Erscheinungen und Zusammenhänge sich als wertvoll erwiesen haben. Neuerdings ist ein (nach einer Meldung der Allg. Ztg. v. 3. Juni 1897) von den Oxforder Gelehrten Bernard P. Grenfell und A. S. Hunt zu Behnesa (zwischen Fayum und Minya) in Ägypten unter einer Menge wertvoller Papyri eine Handschrift entdeckt worden, welche eine Anzahl Logia, d. h. **Herrenworte** oder Aussprüche Christi enthält. Einige von diesen Aussprüchen finden sich nicht in den Evangelien, während andere nur unwesentlich von dem Text des N.T. abweichen. Man darf mit Spannung den weiteren Ergebnissen der Forschung über diesen Fund entgegensehen. Eine kleine Schrift von Ad. Harnack über diesen Gegenstand ist soeben bei J. C. B. Mohr in Freiburg i. Br. erschienen. Wir kommen darauf zurück.

---

Wie uns aus Prag mitgeteilt wird, will die dortige böhmische Akademie das wiederaufgefundene Theatrum universatis rerum von **Comenius** noch in diesem Jahre herausgeben. Im Jahre 1898 will dieselbe Akademie die Entgegnung des Comenius auf die Schrift des Samuel Martinius aus dem Jahre 1635 veröffentlichen (s. über diese Schrift M.H. der C.G. 1892 S. 30 f.). Auch der Briefwechsel des Comenius von Kvacsala, dessen Druckherstellung die Akademie übernommen hat, ist im Druck ziemlich weit vorgeschritten.

---

Es ist erfreulich, dass wenigstens die italienischen Waldenser die Überzeugung von der Zusammengehörigkeit der Evangelischen vor und nach dem Auftreten Luthers und von der Kontinuität des evangelischen Glaubens über die Reformation hinaus in den geschichtlichen Darstellungen festhalten. Im Jahre 1895 hat **Emilio Comba,** Professor am Prediger-Seminar der Waldenser zu Florenz, ein Buch veröffentlicht unter dem Titel: I nostri Protestanti. Der erste Teil dieses Werks behandelt „die Protestanten vor der Reformation", z. B. Petrus Waldus, Claudius von Turin, Savonarola u. A. in anziehendster Weise. Wir würden es zwar verstehen, wenn die Anwendung des Namens „Protestanten" auf diese Männer Bedenken erweckt, aber es lässt sich doch nicht bestreiten; dass eine Zusammengehörigkeit vorhanden ist, die eine gemeinsame Bezeichnung rechtfertigt; wir würden dafür, wie unsere Leser wissen, dem Namen Altevangelische den Vorzug geben.

---

In Deutschland hat man ausserhalb der Kreise der Fachgelehrten von der epochemachenden Bedeutung, die die altevangelischen Gemeinden in der Form des Quäkertums für die Entwicklung der Neuzeit gewonnen haben, meist keine genügende Kenntnis. Man ist auch nicht geneigt, dieser Sache den Anspruch auf allgemeineres Interesse zuzugestehen. In England und Amerika denkt man darüber vorurteilsfreier und so sagt z. B. Georg Bancroft in seiner Geschichte der Vereinigten Staaten ganz richtig: „Das Emporkommen der Leute, welche sich Quäker nennen, ist eins der denkwürdigsten Momente in der Geschichte des Menschengeschlechts. Es bezeichnet die Epoche, da Geistes- und Gewissensfreiheit von dem Volke bedingungslos als ein unveräusserliches Geburtsrecht in Anspruch genommen wurde. Den Massen des Volkes stellte sich in jenem Zeitalter alle Erwägung der Politik und Moral unter theologischer Form dar. Die Quäkerlehre ist die Philosophie, die dem Kloster, der Hochschule und dem Salon entnommen, in die Herzen der ärmsten und verachtetsten Leute gepflanzt wurde". Bancroft hat sich, wie der II. Band seines Werkes beweist, sehr eingehend mit der Litteratur und Geschichte der Quäker beschäftigt und seinem Urteil wohnt daher eine ausgezeichnete Sachkenntnis bei. Aber weit eingehender als er beschäftigt sich ein kürzlich erschienenes Werk von Stephen B. Weeks[1]) mit dem Gegenstande, indem es zwar nur einen Ausschnitt aus der Geschichte dieser Religionsgemeinschaft zur Darstellung bringt, diesen aber erschöpfend behandelt. Es handelt sich um den Ursprung und die Entwicklung der Quäker in den südlichen Staaten Amerikas, wo sie allmählich nach blutigen Verfolgungen seitens ihrer Gegner Fuss fassten und den Kampf gegen die Sklaverei eröffneten.

---

F. Thudichum. Die Einführung der Reformation und die Religionsfrieden von 1552, 1555 und 1648. Tübingen. Heckenhauer. 1896. 48 S. gr. 8°. Der Verfasser erläutert in dieser Schrift die wichtigsten auf die rechtliche Stellung der katholischen und der evangelischen Konfession im Reiche bezüglichen Bestimmungen der drei Religionsfrieden, um zu beweisen, dass die Landesverträge über das Religionswesen durch diese allgemein gültigen Festsetzungen nicht aufgehoben wurden und in den meisten Fällen zum Verständnis des wirklichen Rechtsstandes herangezogen werden müssen. Zur Erleichterung hierfür fügt er zwei Tabellen ein, in denen zum ersten Male die Jahreszahlen der Einführung der Reformation (bis zum Jahre 1555 und von da bis 1618) in den einzelnen Territorien übersichtlich zusammengestellt sind.

---

[1]) Stephen B. Weeks, Southern Quakers and Slavery. A Study in Institutional History Baltimore, John Hopkins Press 1896 (408 u. XIV SS.). — Näheres über das Werk s. in der Allg. Ztg. v. 1. April 1896 Nr. 85.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

# Die Comenius-Gesellschaft

## zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

**Mitgliederzahl 1897: 1200 Personen und Körperschaften.**

### Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geist des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—5 (1892—1896) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis vierte Jahrgang (1893—1896) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.H. der C.G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt 30—32 Bogen Lex. 8°.

### Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

### Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.G., Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

### Der Gesamtvorstand der C.G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Archiv-Rat und Geheimer Staatsarchivar, in Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

**Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath**, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

General-Sekretär:

Dr. **Ludwig Mollwo**, Charlottenburg, Grolmannstr. 48.

Mitglieder:

**Beeger**, Lehrer u. Direktor der Comenius-Stiftung, Nieder-Poyritz bei Dresden. Dr. **Borgius**, Ep., Konsistorial-Rat, Posen. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. **Höpfner**, Göttingen. Prof. Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, Berlin. **Israel**, Schul-Rat, Zschopau. D. Dr. **Kleinert**, Prof. und Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leenderts**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Markgraf**, Stadt-Bibliothekar, Breslau. D. Dr. **G. Loesche**, k. k. ordentl. Professor, Wien. **Jos. Th. Müller**, Diakonus, Gnadenfeld. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen). Univ.-Prof. Dr. **Nippold**, Jena. Prof. Dr. **Novák**, Prag. Dr. **Pappenheim**, Prof., Berlin. Dr. **Otto Pfleiderer**, Prof. an der Universität Berlin. Direktor Dr. **Reber**, Aschaffenburg. Dr. **Rein**, Prof. an der Universität Jena. Univ.-Prof. Dr. **Rogge**, Amsterdam. **Sander**, Schulrat. Bremen. Dr. **Schneider**, Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **Schwalbe**, Realgymn.-Direktor und Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar, Dr. **Th. Toeche-Mittler**, Hofbuchhändler, Berlin. Dr. **Waetzoldt**, Reg.- und Schulrat in Magdeburg. **Weydmann**, Prediger, Crefeld.

Stellvertretende Mitglieder:

Dr. **Th. Arndt**, Prediger an S. Petri, Berlin. Lehrer **R. Aron**, Berlin. **Wilh. Böttticher**, Prof., Hagen i. W. Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. **Phil. Brand**, Bankdirektor, Mainz. **H. Fechner**, Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Gymnasial-Direktor Dr. **Heussner**, Kassel. Stadtschulinspektor Dr. **Jonas**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson**, Berlin-Friedenau. **Launhardt**, Geh. Regierungs-Rat und Prof., Hannover. Pfarrer **K. Mämpel**, Seebach bei Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Archiv-Rat Dr. **Prümers**, Staatsarchivar, Posen. Rektor **Rissmann**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier**, Halle a. S. Landtags-Abgeordneter **von Schenckendorff**, Görlitz. **Slaměnik**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Univ.-Prof. Dr. **Uphues**, Halle a. S. Freiherr **Hans von Wolzogen**, Bayreuth. Prof. Dr. **Zimmer**, Herborn.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C 2, Burgstrasse.

**Hierzu Beilage:** „Deutsche Zeitschrift für ausländisches Unterrichtswesen.

**Aufträge** und **Anfragen** sind zu richten an **R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,** Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

# Anzeigen.

**Aufnahmebedingungen:** Die gespaltene Nonpareillezeile oder deren Raum **20** Pfg. Bei grösseren Aufträgen entsprechende Ermässigung.

## Verlag von S. Hirzel in Leipzig:

### Ein Apostel der Wiedertäufer.

**(Hans Denck † 1527.)**

Von **Ludwig Keller.**

VI u. 258 SS. gr. 8. Preis ℳ 3,60.

Inhalt: Die Wiedertäufer. — Dencks Verbannung aus Nürnberg. — Dencks erstes Glaubensbekenntnis. — Dencks Aufenthalt in St. Gallen. — Die göttliche Weltordnung. — Dencks Flucht aus Augsburg. — Vom freien Willen. — Die Verbannung aus Strassburg. — Von der Rechtfertigung durch den Glauben. — Dencks letzte Schicksale.

### Die Waldenser und die Deutschen Bibel-Übersetzungen.

Nebst Beiträgen zur **Geschichte der Reformation.**

Von **Ludwig Keller.**

V u. 189 SS. gr. 8. Preis: ℳ 2,80.

Inhalt: Vorbemerkungen. — Die altdeutsche Bibelübersetzung. — Der Ursprung der Tepler Bibelübersetzung. — Ungelöste Probleme. — Die Waldenser-Bibel und die Täufer.

## R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Vermischte Aufsätze über

### Unterrichtsziele und Unterrichtskunst an höheren Schulen.

Von

**Dr. Wilhelm Münch,**

Königl. Geh. Regierungs- und Provinzial-Schulrat.

**Zweite, vermehrte Auflage.**

IV und 352 Seiten gr. 8°. 6 Mark.

Von demselben Verfasser sind ferner erschienen:

### Neue pädagogische Beiträge.

**Inhalt:**

**1. An der Schwelle des Lehramts. 2. Soll und Haben der höheren Schulen. 3. Nachlese.**

160 Seiten. gr. 8°. 3 Mark.

### Die Mitarbeit der Schule an den nationalen Aufgaben der Gegenwart.

36 Seiten. gr. 8°. 0,80 Mark.

### Zeiterscheinungen und Unterrichtsfragen.

Vortrag,

gehalten in der pädag. Sektion der 43. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Köln.

40 Seiten. gr. 8°. 0,80 Mark.

### Anmerkungen zum Text des Lebens.

**Zugleich zweite (verdoppelte) Auflage der „Tagebuchblätter" des Verfassers.**

Elegant gebunden 4,60 Mark.

„Wir haben nur wenig so wahrhaft vornehme Bücher in unserer gegenwärtigen Litteratur wie diese Schrift Münchs . . .
eine tiefsinnige und eigenartige Lebensphilosophie . . .
Niemand wird dieses Buch ohne wahrhafte Erbauung aus der Hand legen." [Otto Lyon in der Zeitschr. f. d. deutschen Unterr. X 1.]

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Title page

# Monatshefte

der

# Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

HARVARD COLLEGE LIBRARY
DEC 18 1897
CAMBRIDGE, MASS.

**Sechster Band.**

**Neuntes und zehntes Heft.**

November—Dezember 1897.

Berlin 1897.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

**Hermann Heyfelder.**

SW. Schönebergerstrasse 26.

**Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.**

Alle Rechte vorbehalten.

**Das Personen- und Orts-Register zum VI. Bande wird mit dem 1. Hefte des VII. Bandes ausgegeben**

# Inhalt

des neunten und zehnten Heftes 1897.

## Abhandlungen.

Seite

Lic. Dr. **Th. Simon,** Die Begründung des Optimismus bei Gustav Theodor Fechner . . . . . 285

Dr. **Rud. Kayser,** Joachim Morsius (geb. 1593, gest. um 1644) . . . 307

## Kleinere Mitteilungen.

**Eine neue Schrift über die Waldenser.** Besprochen von Ludw. Keller 320

**Neue Schriften über Ludwig Vives.** Von Prof. Dr. A. Nebe in Elberfeld . . . . . 325

## Besprechungen und Anzeigen . . . . . 329

Zu Friedrich Wilh. Dörpfelds Schriften (A. Nebe). — Gesammelte Schriften von A. Spir (H. Romundt). — G. Lasson, Zur Theorie des christlichen Dogmas (K. Mämpel). — Johann Friedrich, Jacob Frohschammer. Ein Pädagoge unter den modernen Philosophen (B. Baehring). — Joh. Kreyenbühl, Das freie Christentum und die Bewegung für ethische Kultur (H. Romundt). — Fabricius, Die Akademische Deposition (L. M.). — Lasswitz, Theodor Fechner (L. K.).

## Nachrichten . . . . . 340

Die Realencyklopädie für prot. Theologie. Bd. III. — Harnacks Schrift über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu. — Die „Waldenser" als „Geheimbund" des Mittelalters. — Neuere Werke über den sog. Anabaptismus. — Valentin Andreae als „Rosenkreuzer" und „Wiedertäufer". — Evangelische vor Luther. — Zur älteren Geschichte der Universität Jena. — Lessing und Leibniz.

## Eingegangene Schriften . . . . . 345

---

**Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.**

Die Monatshefte der C.G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. — Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

---

**Jahresbeiträge,** sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

---

**Bestellungen** übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4296[b] — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

---

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

# Monatshefte

der

# Comenius-Gesellschaft.

VI. Band. 1897. Heft 9 u. 10.


HARVARD COLLEGE LIBRARY
DEC 18 1897
CAMBRIDGE, MASS.

## Die Begründung des Optimismus bei Gustav Theodor Fechner.

Von

Lic. Dr. **Theodor Simon**,
Schlossprediger in Cottbus.

Am 18. November 1887 wurde einer der Meister deutscher Geistesforschung abgerufen, dessen Eigentümlichkeit hinsichtlich der Richtung seiner wissenschaftlichen Bestrebungen, sowie der ganzen Art seines Charakters und Wesens es verdient, heute, wo zehn Jahre seit seinem Tode ins Land gegangen sind, einem weiteren Leserkreise wiederum vorgeführt zu werden. Als Bahnbrecher der Wissenschaft musste er schon zu seinen Lebzeiten anerkannt werden und war er in weiten Kreisen geschätzt. Heute, wo uns sein Leben schon in die Ferne gerückt erscheint, können wir nun auch die weittragende Bedeutung seines Lebenswerkes überschauen, und uns scheint, dass der Weg der Wissenschaft, falls er ein Fortschritt sein soll, in der Richtung gehen wird, die Fechner angedeutet und selbst eingeschlagen hat. Vielleicht wird er dem kommenden Jahrhundert, das, gesättigt von der Erforschung der Aussenseite der Welt, wieder in das innere Herz der Natur zu blicken sich sehnen wird, ein willkommener Führer sein. So kennzeichnet wenigstens ein warmer Verehrer des hingegangenen Meisters die Bedeutung desselben für die nächstkommende Zeit: „Wir bedürfen eines Mannes, gebildet in der Schule der experimentellen und mathematischen Naturwissenschaft, geübt in der Beobachtung des Wirklichen, achtsam auf jede Thatsache der Erfahrung und erfüllt von dem Geiste moderner Forschung, überzeugt, dass um äusserer Autorität oder innerer Vorliebe willen an nichts gerüttelt werden darf, was unabhängige Wissenschaft

als naturgesetzlich verbürgt. Aber dieser Mann soll zugleich das Leben innerlich erfassen mit dem feinen Gefühl des Künstlers, mit dem warmherzigen Glauben einer frommen Seele, mit der Menschenliebe und Reinheit eines kindlichen Herzens etc.“ Und diesen Mann glaubt er in Fechner gefunden zu haben.[1])

Charakteristisch bei Fechner ist eine freundliche Heiterkeit, die aus allen seinen Schriften hervorleuchtet, auch aus denen, die ernstester Geistesarbeit gewidmet sind. Aus seiner ganzen Lebensführung und seiner Art, die Verhältnisse aufzufassen, spricht gleichfalls diese sonnige Heiterkeit eines kindlichen Gemütes. Äusserlich betrachtet zwar war sein Lebensweg kein leichter, vielmehr ging es für ihn durch manche schwere, dunkle Zeit. Obgleich er als Sonntagskind geboren war, sollte doch schon in seine Kindheit ein dunkler Schatten fallen: seinen trefflichen Vater verlor er schon im fünften Jahre seines Lebens, und in der ersten Jugend entbehrte er danach des elterlichen Hauses. Mit den beschränktesten Mitteln, unter dem steten Druck von Privatstunden und mühevollen wissenschaftlichen Nebenarbeiten, die um des Erwerbes willen übernommen wurden, ermöglichte er seine Studien. Seine äussere Notlage drängte ihn auch weiterhin zur Überanstrengung seiner Kräfte. Dies wurde nicht besser, als er endlich im zweiunddreissigsten Lebensjahre eine ausserordentliche Professur ohne Gehalt erhielt und danach seine Lebensgefährtin heimführte. Vielmehr bereitete sich infolge des Übermasses von Arbeit, das er sich um des leidigen Broterwerbes willen aufbürden musste, eine schwere Katastrophe vor, wie sie nicht leicht über einen Menschen hereinbricht. Sein Geist erlag der Last, so dass er von Zwangsvorstellungen verfolgt wurde. Noch schlimmer wurde es, als endlich auch das hauptsächlichste Werkzeug des wissenschaftlichen Arbeiters, die Augen, anfingen zu versagen. Er wurde vollständig unfähig, zu lesen und zu schreiben. Drei Jahre brachte er fast erblindet zu, durch eine Binde oder Maske, die er fortwährend trug, musste er seine Augen vor jedem Lichtstrahl schützen. In erschütternder Weise giebt er selbst Bericht über diesen qualvollen Zustand, in welchem er, trotzdem sein Geist sich nach Anregung sehnte, nicht einmal die Gespräche

[1]) Kurd Lasswitz, G. Th. Fechner, in Frommanns Klassiker der Philosophie I. Stuttgart 1896.

seiner Freunde und seiner Frau mehr ertragen konnte, wie er, von der Welt fast abgeschlossen, die Tage in qualvoller Langweile, die Nächte ohne Schlaf zubrachte und körperlich so verfiel, dass er gänzlich aufgegeben war. Dazu kamen die Sorgen um den Lebensunterhalt für sich und seine Frau, da seine Stelle an der Universität anderweitig vergeben und nur eine äusserst kärgliche Pension in Aussicht gestellt war. Fürwahr, es war nicht zu verwundern, dass Anwandlungen über ihn kamen, sich dieses aussichtslosen Elends durch einen Gewaltschritt zu entledigen.

Es gehörte der ganz besondre Lebensmut und die eigenartige Freudigkeit, mit der Fechners Charakter gesegnet war, dazu, um diese Zeit zu überstehen, und, nachdem die Katastrophe äusserlich überwunden war, doch innerlich ungebrochen aus ihr hervorzugehen. Wie ganz anders haben die widrigen Verhältnisse in Schopenhauers Leben, die mit denen Fechners einige Berührungspunkte zeigen, auf den Charakter dieses Vaters des modernen Pessimismus eingewirkt. Bekanntlich verlor dieser auch frühzeitig seinen Vater. Auch ihm war in der akademischen Laufbahn der gehoffte Erfolg versagt. Und der Augenkrankheit Fechners entsprach bei Schopenhauer das Ohrenleiden. Aber von dem Druck äusserer Not ist dieser stets unberührt geblieben. Und doch ist Schopenhauer der Begründer einer pessimistischen Weltansicht geworden, Fechner dagegen hat aus all seinen Leiden einen unerschütterten Optimismus gerettet. Golden glänzt sein Humor in den späterhin gesammelten „Kleinen Schriften", die er unter dem Namen des Dr. Mises erscheinen liess. Ja den besten Teil seiner langen, umfangreichen Lebensarbeit, die ihm nach überstandener schwerer Zeit noch gegönnt war, hat er an den Ausbau einer eigenartigen Weltanschauung, der „Tagesansicht", wie sie der Philosoph selbst nannte, gewandt, deren letzte Tendenz die Begründung des Optimismus ist.

„Tagesansicht" nennt Fechner seine Anschauung im Gegensatz zur „Nachtansicht", in deren Rahmen er die meisten der gegenwärtig massgebenden Weltanschauungen zusammenfasst. Wir könnten die „Nachtansicht" im Sinne Fechners nicht besser charakterisieren, als es Fechner selbst thut.[1]). Er erzählt, wie er

[1]) In der Schrift: „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht", Leipzig 1879. S. 1. Diese Schrift ist denen, welche Fechners An-

im Rosenthal bei Leipzig auf einer Bank sass und seine kranken Augen an den frühlingsgrünen Wiesen labte, wie die Blumen freundlich aus dem Grün herausblickten, die bunten Schmetterlinge darüber flatterten, die Vögel in den Zweigen zwitscherten und von fern her die Töne eines Morgenkonzertes an sein Ohr drangen. „Seltsame Täuschung, sagte ich mir. Im Grunde ist doch Alles vor mir und um mich Nacht und Stille. Die Sonne ... in Wahrheit nur ein finsterer, im Finstern ihren Weg suchender Ball. Die Blumen, Schmetterlinge lügen ihre Farben, die Geigen, Flöten ihren Ton. In der allgemeinen Finsternis, Öde und Stille, welche Himmel und Erde umfängt, schweben nur einzelne, innerlich helle, farbige und klingende Wesen, wohl gar nur Punkte, tauchen aus der Nacht auf, versinken wieder darein, ohne von ihrem Licht und Klang etwas zu hinterlassen, sehen einander, ohne dass etwas zwischen ihnen leuchtet, sprechen mit einander, ohne dass etwas zwischen ihnen tönt. So heute, so war es von Anbeginn und wird es sein in Ewigkeit. Was sage ich: vielmehr Milliarden von Jahren war es nicht kalt genug, und wie lange wird es dauern, so wird es zu kalt für den Bestand von solchen Wesen sein. Dann wird alles wieder ganz stille und finster sein, wie vordem.“ In dieser Nachtansicht sieht Fechner die Wurzel des Pessimismus.

Nicht notwendig muss ja freilich aus solcher eben gezeichneten Grundvoraussetzung der Pessimismus als systematisierte Weltanschauung herauswachsen. Wie viel kann sich in der Folge ergänzend mit dieser Nachtansicht verbinden, insbesondre religiöse Vorstellungen treten hinzu und können dem Menschen das Leben doch erträglich machen in solcher, seinem Empfinden fremdartigen, ja wenn er darüber zur Reflexion kommt, abstossenden und unheimlichen Welt. Doch soviel ist gewiss: Im Menschenherzen lebt einmal ein unaustilgbarer Drang, die Natur zu beseelen, eine nie ganz zu unterdrückende Sehnsucht, auch in den sonst für leblos gehaltenen Dingen der uns umgebenden Welt inneres Leben, dem unseren verwandt, finden zu dürfen. Das Kind setzt ganz naiv in den Dingen seiner Umgebung ein Empfinden und Wollen voraus. Es schlägt den Tisch, an dem es sich weh gethan, und

---

sichten in der Kürze aus seiner eigenen Darstellung kennen lernen wollen, zuerst zu empfehlen.

der grösste Teil des eigenartigen Zaubers, der unsere Kindheit verklärt, besteht in dieser noch ungebrochenen Fähigkeit, sein eigenes Leben in die Dinge hineinzuschauen, ahnend sich in diese selbstgeschaffene Märchenwelt zu versenken.

Da lebte mir der Baum, die Rose,
Mir sang der Quellen Silberfall,
Es fühlte selbst das Seelenlose
Von meines Lebens Wiederhall.

Auch den Völkern ist solch eine Zeit der Kindheit gegönnt. Ihre Mythologien sind davon ein Zeugnis. Wohin das Auge des Naturmenschen fällt, da sieht er persönliches, dem seinen gleichgeartetes Leben. Die Wolken, die über seinem Haupte im Abendschein glänzen, die Sterne auf ihrer stillen Bahn sind Götter, die herabschauen auf ihre Freunde unter den Menschen, Baum und Strom sind von Nixe und Dryade bewohnt.

Sobald der nüchterne Verstand erwacht, giebt er sich daran, diese Welt voll Lebens zu zerstören, die Natur zu entgöttern. Damit ist dann aber auch ein gut Teil der Lebensfreudigkeit eines Volkes dahin, und der einzelne Mensch, der durch den bunten Nebel lebendigen Regens durchzuschauen beginnt in die kalte Öde einer entgeisteten Natur, fühlt in sich die Klage, die der Dichter so herzbewegend ausspricht:

Er ist dahin, der süsse Glaube,
An Wesen, die mein Traum gebar,
Der rauhen Wirklichkeit zum Raube,
Was einst so schön, so göttlich war.

Wer selbst in seiner Lebensentwickelung durch verschiedene Weltanschauungen gegangen ist, wird es aus eigener Erfahrung bezeugen, wie die Freude an der Natur allezeit eine verschiedene Färbung trägt, je nach dem Grade geistigen Lebens, das wir hinter der Natur voraussetzen. Die Naturfreude des konsequenten Materialisten, dessen Herz doch noch lebt, kann nicht ohne einen tiefen Zug des Schmerzes sein. Denn all diese Schönheit, die uns so freundlich anzulachen scheint, ist doch nur ein Erzeugnis zielloser Kräfte und Stoffe, denen die Absicht und Empfindung der Schönheit fern lag. Auch die Naturempfindung des Pantheisten, der in der Natur bloss das dumpfe Ringen nach Leben und Geist ahnt, trägt noch etwas Schwermütiges an sich. Je völliger die Überzeugung durchbricht, dass ein geistiges Wesen, unserem Wesen gleichgeartet und unser inneres Regen verstehend,

in der Schöpfung waltet und sich offenbart, desto freudiger und heller wird das Mitempfinden mit der Natur. Wir verstehen, dass uns die schön geschwungenen Linien der Berge, das liebliche Grün der Thäler mit dem blauen Himmel darüber, dass auch Donner und Sturm uns etwas zu sagen haben, wir verstehen die Sprache der Natur, wenn wir, was sie uns sagt, auch nicht immer in unserer Sprache wiederholen können.

Fechner hat nun in der Weltanschauung der „Tagesansicht", die er mit allen ihm verfügbaren Mitteln exakten Forschens und philosophischen Denkens ausführt, ein Gebäude geschaffen, in dem die hellste Natur- und Lebensfreudigkeit Raum finden kann. Was die Kindesphantasie ahnte, was der Naturmensch in naivster Weise aus sich hinausschaute in die Welt, das Durchdrungensein der Natur von geistigem, persönlichem Leben, das gewinnt Fechner als das Resultat einer wissenschaftlichen Lebensarbeit wieder. Vor allem seinen Lieblingskindern, den Pflanzen und Blumen, hat er den Anteil an Beseelung, den ihnen die Poesie bereitwillig schenkt, auch als ihr Recht von der Wissenschaft zu erkämpfen gesucht: „Eine blühende Hyazinthe steht vor mir auf dem Tisch. Wie schmuck hebt sich die Blütentraube aus dem Blattwuchs empor, wie zierlich ist jede einzelne Blüte darin gebogen und ins Feinere ausgestaltet, welch reine Farbe hat sie sich aus Licht gewebt, wie reich hat sie sich seit gestern entfaltet. Du siehst mich an, spricht die Blume, als wäre ich ein schönes Mädchen; ich bin auch ein schönes Mädchen in meiner Art. Sage es den Leuten! — Ich habe es ihnen schon gesagt, aber sie wollten es noch nicht glauben." Ein ganzes Buch, „Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen", hat er daran gewandt, um dieses sein Herzensanliegen der in der Nachtansicht schlummernden Zeit vorzutragen. Doch höher noch greift er, auch den Gestirnen am Himmel, zu denen kindlich poetischer Sinn seit Jahrtausenden wie zu lebendigen, persönlichen Wesen emporgeschaut hatte, will er den Anteil an Beseelung, den ihnen die Nachtansicht geraubt, wieder zuweisen. Selbst der anorganischen, von der Beseelung nach allgemeinster Übereinstimmung ausgeschlossenen Welt, will dieser beredte Anwalt der Natur ein gebührendes Teil am Leben zuweisen. Wenn der Krystall im Lichte blinkt und der Diamant den Lichtstrahl in ein buntes Farbenspiel zerlegt, so soll, trotzdem Fechner freilich diese anorganischen Medien nicht für geistige Einzelindividuen hält, doch

auch hier in der Natur Freude an Farbe und Licht vorhanden sein, auch abgesehen vom Menschenauge, das sich an der lichten Pracht ergötzt.

Wenn uns solche Ansichten hier plötzlich und unvermittelt entgegentreten, so können wir uns des Eindrucks einer träumenden Phantastik kaum erwehren, und schwerlich wird der Dichterphilosoph einen grossen Kreis von Anhängern gewinnen, die ihm willig in alle Höhen folgen, in denen seine Phantasien sich mit kühnem Fluge tummeln. Aber wenn wir auch nicht geneigt sind, mit ihm Pflanzen und Gestirne als seelische Individuen zu betrachten, geben wir uns nur dazu her, ihm in seine Werkstatt zu folgen und zu sehen, wie er sorgsam Glied um Glied seiner Ansichten gestaltet und aneinander fügt, so müssen wir ihm doch zugestehen, dass seine Weltanschauung im Ganzen nicht das Werk einer ungezügelten Phantasie, sondern wissenschaftlich begründet ist, wie es eine nüchterne, minder poetisch anmutende Ansicht auch nur irgend sein kann.

Sein philosophisches System ist wesentlich eine Ausdehnung des Grundgedankens der „Psychophysik“ auf das Weltganze. Fechner ist der wissenschaftliche Begründer dieser Lehre vom Zusammenhang der Seele und des Leibes und der Gesetze dieses Zusammenhangs. Seele und Leib sind nach Fechner nicht zwei getrennte Wesenheiten, sondern nur zwei Erscheinungsweisen desselben Wesens. In der Einleitung zu den Elementen der Psychophysik sucht er in seiner bilderreichen Art zu reden allerlei Gleichnisse hervor, um an diesen seine eigentümlichen Gedanken klarzulegen. Wie eine Kreislinie für den, der innerhalb des Kreises steht, konkav, aber für den ausserhalb der Peripherie Stehenden konvex ist, so erscheint ein Wesen vom inneren Standpunkte aus betrachtet als Geist, vom äusseren als Leib. Dem Beobachter, der von der Erde aus das Weltsystem betrachtet, muss die Welt ptolemäisch erscheinen, wer aber im Centrum des Systems, auf der Sonne stünde und von da aus seine Beobachtungen anstellte, würde das kopernikanische Weltbild sehen. Beide sehen recht, nur jeder von seinem Standpunkte. Ebenso sieht bei der Betrachtung des Menschenwesens der Innenstehende alles geistig, der Aussenstehende alles leiblich, und beide haben von ihrem Standpunkte recht. Aus der Geschichte der Philosophie ist das Gleichnis von den zwei Uhren bekannt, das von ver-

schiedenen Philosophen zur Verbildlichung des Zusammenhangs zwischen Seele und Leib gebraucht wurde. Entweder sollte die eine Uhr den Gang der anderen beeinflussen, wie diejenigen meinten, die eine kausale Einwirkung von Seele und Leib annahmen, oder, wie die Okkasionalisten sich das Verhältnis dachten, sollte die Hand des göttlichen Künstlers in jedem Augenblick die Zeiger beider Uhren gleich stellen. Fechner aber findet, dass die einfachste und richtigste Ansicht hierbei vergessen sei. Es seien gar nicht zwei Uhren, sondern nur eine. „Was dem äusserlich stehenden Beobachter als die organische Uhr mit einem Triebwerk und Gang organischer Räder und Hebel oder als ihr wichtigster und wesentlicher Teil erscheint, erscheint ihr selbst innerlich ganz anders, als ihr eigener Geist mit dem Gang von Empfindung, Trieben und Gedanken." Vom Bilde zur Sache selbst zurückkehrend heisst das: Wenn ich denke, empfinde und will, so würde der, der einen Einblick in mein Hirn und Nervensystem hätte, von meinem Denken, Empfinden und Wollen, selbst unter Zuhülfenahme der schärfsten Gläser und der exaktesten Methoden, nichts wahrnehmen. Er würde nur Materie und materielles Geschehen, physische Bewegungen, chemische Prozesse entdecken können. Für die seelischen Vorgänge giebt es keinen anderen Beobachter, als das seelische Subjekt selbst. Dagegen kann ich nicht wahrnehmen, was der äusserliche Beobachter gelegentlich meiner seelischen Vorgänge sieht. Ich sehe nicht mein Hirn, meine Nerven und deren Thätigkeit bei meinem Akt des Denkens, Empfindens etc. Denn ich kann mir selbst nicht äusserlich gegenüber treten. Mir erscheint Hirn und Nerv und die darin vorgehende Bewegung als Gedanke und Empfindung, weil ich bloss von innen her beobachte, Hirn und Nerv selber bin.

Das, was wir Seele oder Geist nennen, ist also ein Zusammenhang von Empfindungs-, Denk- und Willensakten, alles Geschehen in der Leiblichkeit oder Materialität führt Fechner in Übereinstimmung mit der heutigen Tendenz der Naturwissenschaften auf Bewegung zurück. Jedem in der Innenanschauung wahrgenommenen geistigen Akt entspricht also ein materieller Bewegungsvorgang. Aber auch umgekehrt knüpft sich an jeden leiblichen Vorgang etwas Geistiges. Zwar nicht an jede Bewegung im Leibe, an jede Muskelkontraktion etc. knüpft sich geradezu ein Gedanke oder Willensakt, tausend Dinge gehen in meinem

Leibe vor, die nicht direkt mit einem Gedanken etc. zusammenhängen. Aber wenn auch kein ganzer Gedanke, irgend ein Geistiges, sei es auch noch so geringfügig, hängt doch auch mit jenen Einzelvorgängen in der Leiblichkeit zusammen, die scheinbar ganz ausserhalb aller Beziehung zur Geisteswelt stehen. Was einzeln der Beobachtung entgeht, summiert sich und als Summe macht es sich unsrer innerlichen Beobachtung fühlbar. Unsere Stimmungen z. B. hängen offenbar mit Vorgängen und Störungen im Blutumlauf, im Verdauungsapparat zusammen. „Nicht jeder Körper und nicht jedes körperliche Geschehen hat ein zugehöriges besondres Geistige, vielmehr gehen viele Nervenerzitterungen zu Einer Empfindung, sehr komplexe Gehirnbewegungen zu Einem Gedanken, beide Hirnhemisphären zu Einem Denken zusammen. Die materielle Erscheinung zieht sich in der Selbsterscheinung zusammen."

Die Leibesbewegungen, denen ein seelischer Vorgang entspricht, nennt Fechner psychophysische Bewegungen. Diese Art der Bewegung findet also nach seiner Ansicht nicht bloss im Hirn und in der Nervensubstanz statt, sondern sie geht durch den ganzen Körper, der Menschen nicht nur, sondern auch der Tiere, sogar der Pflanzen. Ja auch über diese Grenzen hinaus erstreckt sich die psychophysische Bewegung, sie durchwaltet das ganze Weltall. Die psychophysische Bewegung ist nicht etwa eine ganz besondere Bewegungsart, so dass es ausser dieser noch andere Bewegungen gäbe, an die keine Bewusstseinserscheinungen geknüpft wären. „Jede Bewegung würde, wenn sie in ihrer Geschwindigkeit einen gewissen Wert übersteigt, einen Beitrag zum Bewusstsein geben." Ja noch mehr: Jede Bewegung in irgend einem Teile des Weltalls giebt in Wirklichkeit einen Beitrag zu Bewusstseinserscheinungen, nur nicht immer zum Bewusstsein in Einzelindividuen. Damit sich in mir als Einzelindividuum eine Bewegung mit einem bewusstwerdenden Vorgang verknüpfen könne, ist ein gewisser Geschwindigkeitsgrad erforderlich. Der Grad, den die psychophysische Bewegung erreichen muss, damit in einem Individuum bewusstes Innenleben sich daran knüpfe, ist die Bewusstseinsschwelle. Bewegungen in meinem Körper, die den Grad nicht erreichen, der zum Entstehen eines bewussten seelischen Vorgangs erforderlich ist, bleiben also unter der Bewusstseinsschwelle. Eine Berührung meiner Haut durch eine

Flaumfeder reicht meist nicht hin, eine zum Bewusstsein kommende Empfindung hervorzurufen, ein geworfener Stein thut dies sicher. Ein zu leiser oder zu tiefer Ton einer schwingenden Saite erregt vielleicht noch den Gehörapparat und ruft Bewegungen in den zugehörigen Nerven- und Hirnpartien hervor, aber diese psychophysische Bewegung weckt keine bewusste seelische Funktion. Die Tonempfindung entsteht, wenn die Schallschwingungen stärker oder schneller erfolgen, dann überschreitet die psychophysische Bewegung die Bewusstseinsschwelle.

Schon in unserem Nervenapparat finden demnach psychophysische Bewegungen unter der Bewusstseinsschwelle statt. Noch mehr ist dies im Ernährungssystem und in anderen Teilen des Leibes der Fall. Meist erst an abnorme Funktionen in diesen Körperpartien knüpft sich wieder ein Beitrag zum Bewusstsein. Wo überhaupt die psychophysische Bewegung nicht mehr einen solchen Grad erreicht, dass in mir seelische Funktionen sich daran knüpfen können, da ist die Grenze meines Leibes. Und so dehnt sich denn zwischen den Leibern der Einzelindividuen ein grosses, ja endloses Gebiet der materiellen Welt, deren Bewegung nicht mit individuell bewusstem psychischem Leben verbunden ist.

Aber auch die Bewegungen, die unterhalb der Schwelle der individuellen bewussten Wesen bleiben, sind darum nicht ganz und gar ohne Bewusstsein. Die psychophysische, d. h. die mit seelischem Leben verbundene physische Bewegung sollte ja, wie wir schon hörten, durch das ganze Weltall gehen. Wo irgend eine Bewegung noch so geringen Grades vor sich geht, da findet auch eine irgendwie geartete psychische Funktion statt, und dieser seelische Vorgang, sei er noch so gering, bildet einen Beitrag zum Weltbewusstsein. Für das Weltbewusstsein existiert also die Bewusstseinsschwelle der Individuen nicht, was mir als Einzelnem, und allen anderen bewussten Individuen unbewusst bleibt, ist doch für das die Welt durchwaltende Bewusstsein, für Gott, bewusst. Die Bewegung der Meereswellen, die Schwingungen der Atome im Molekül, sind in Gott mit Bewusstsein verknüpft. Der bunte Glanz des Thautropfens in der fernsten Steppe, den kein Auge sieht, die Farbe der Blume, die im Verborgenen blüht, der leiseste und bald ersterbende Laut in der weiten Wüste, der kein Ohr erreicht, wird von jenem Allbewusstsein wahrgenommen, ist für

Gott nicht verborgen. Nicht minder aber sind auch die Bewegungen in unsrer Leiblichkeit, diejenigen sowohl, an welche sich für uns Bewusstsein knüpft, als diejenigen, welche zu schwach waren, unser Einzelbewusstsein zu wecken, für das göttliche Bewusstsein vorhanden. Nichts ist in uns, was nicht auch im Weltbewusstsein wäre, in ihm leben, weben und sind wir.

So verstehen wir nun Fechners Worte: „Damit das Licht über uns hinaus in aller Welt gesehen, der Schall gehört werde, muss es ein sehendes und hörendes Wesen dazu geben. Und hat man nicht sonst von einem Gott gehört, der in der Welt allgegenwärtig und allwissend waltet? ... Für die Tagesansicht ist die Welt von seinem Sehen durchleuchtet, von seinem Hören durchtönt; was wir selbst von der Welt sehen und hören, ist nur die letzte Abzweigung seines Sehens und Hörens; und über Allem, was er mehr von der Welt sieht und hört, baut sich in ihm auch Höheres als in uns!"

So hat sich Fechner Raum geschaffen für seine poetische Naturanschauung; durch exakte Forscher- und philosophische Gedankenarbeit hat er sich das Recht erstritten für seinen heiteren kindlichen Glauben, der in das Innere der Welt dringt und lebendiges geistiges Regen ahnt, auch wo die äusserliche Betrachtung nur tote geistlose Stoffe sieht. Nun steht die Natur dem Menschen nicht mehr fremdartig gegenüber. Der Menschengeist ist nicht hinausgestossen in die Fremde, sondern fühlt sich in der Heimat. In der Natur lebt ein Geist, dem Seinen gleichartig, von dem er verstanden wird, und den er nach seinem bescheidenen Teil verstehen kann. Ist doch sein eigenes geistiges Regen nur ein kleiner Ausschnitt aus dem ganzen weltumspannenden Geistesleben.

Eine Mauer ist durchbrochen, und wo Tod schien, hat sich der Blick ins Leben für ihn aufgethan. Doch noch eine andere Mauer stellt sich dem freudigen Lebenssehnen des Menschen entgegen, und wenn diese nicht zu entfernen wäre, ist aller Optimismus nur ein leerer Traum. Es ist der Gedanke des Menschen an seinen Tod. Ist der Tod das Ende des Menschen, dann ist das Leben des Einzelnen und das Leben des Menschengeschlechts eitel. Dann tritt die pessimistische Stimmung doch in ihr Recht. Auch diese Mauer hat Fechner nicht übersehen, und auch hinter ihr sieht er Leben. Wir können Fechners Unsterblichkeitslehre,

der er ein eignes Schriftchen, das Büchlein vom Leben nach dem Tode, und einen beträchtlichen Teil seines grossen Werkes Zend-Avesta gewidmet hat, hier nur streifen und den Weg andeuten, wie er aus seiner Tagesansicht heraus den Glauben an ein jenseitiges Leben zu begründen sucht. Er. stützt sich auf das im Gebiete des Materiellen allseitig anerkannte Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Nach diesem Gesetz geht die einmal in der Welt vorhandene Kraft nie verloren. Wenn irgendwo in der Welt eine Kraft verschwindet, tritt an einer anderen Stelle eine andere hervor; wo eine neue Kraft hervorzutreten scheint, ist es im Grunde eine alte, denn wir können mit Sicherheit annehmen, dass irgendwo eine der neuhervorgetretenen äquivalente Kraft verschwunden ist. Fechner wendet nun diese Theorie auf das Gebiet des geistigen Lebens an, und findet sie zunächst im diesseitigen Leben, das allein unsrer jetzigen Erfahrung zugänglich ist, vollauf bestätigt. Die lebendige Kraft des Bewusstseins entsteht, wie er ausführt, niemals wahrhaft neu, geht aber auch niemals wahrhaft unter, sondern kann nur, wie die Kraft des Körpers, worauf sie ruht, ihre Stelle, Form und Verbreitungsweise räumlich und zeitlich ändern, heut oder hier nur sinken, um morgen oder anderwärts zu steigen, heut oder hier nur steigen, um morgen oder anderwärts zu sinken. „Damit das Auge wache, du mit Bewusstsein sehest, musst du das Ohr in Schlaf senken, damit die innere Gedankenwelt erwache, die äusseren Sinne schlafen lassen. Ein Schmerz am kleinsten Punkte kann das Bewusstsein deiner ganzen Seele erschöpfen. Je mehr sich das Licht der Aufmerksamkeit zerstreut, so schwächer wird das Einzelne davon erleuchtet, je heller es auf einen Punkt trifft, so mehr ins Dunkle treten alle anderen. Dein Wachesein heute verdankst du deinem Schlafe seit gestern, je tiefer du heute einschläfst, so munterer wirst du morgen erwachen, und je munterer du gewacht hast, um so tiefer wirst du schlafen."

Fechner findet nun, es würde ganz gegen die Art aller Naturgesetze verstossen, deren Anwendung auf das geistige Leben ja ein Haupt- und Grundgedanke seiner psychophysischen Forschung ist, dass ein Gesetz, dessen Gültigkeit im diesseitigen Leben unbestreitbar ist, nun plötzlich beim eintretenden Tode des Leibes abbrechen und ungültig werden sollte. Wo die Naturwissenschaft in der Körperwelt eine Bewegungskraft schwinden

sieht, sagt sie doch nicht, die Kraft sei, weil nicht mehr wahrnehmbar, überhaupt verschwunden, sondern sie ruht nicht, bis sie eine Hypothese gefunden hat, die das Fortwirken der nun unsichtbar gewordenen Kräfte sichert. Fechner will das Recht zugestanden wissen, die Methode der Naturwissenschaft überall anzuwenden, auch aufs geistige Gebiet. Wenn auch das geistige Leben eines Menschen innerhalb der räumlichen Grenzen, in denen es sich uns sonst wahrnehmbar machte, also in seinem Leibe, nicht mehr wahrgenommen werden kann, muss es notwendig deshalb zu Nichts geworden sein? Das Bewusstsein, die geistige Kraft, die einmal vorhanden war, kann nicht in Nichts verschwommen sein. Wer die durchgängige Geltung der Naturgesetze wahren möchte, darf am allerwenigsten eine solche Lücke im Naturzusammenhang gelten lassen.

Doch mit all diesen Ausführungen hat Fechner nur erst das Fundament gelegt, auf dem er seinen Optimismus als System aufbauen kann. Nur der, welcher von vorne herein selbst zur optimistischen Weltbetrachtung neigte, könnte sich zufrieden geben mit dem, was Fechner bis jetzt festgelegt hat, mit dem Leben auch hinter der scheinbar toten Natur und dem Leben jenseits des Todes. Was hindert den Pessimisten, selbst wenn er bis hierher zustimmt, den Geist, der die Natur durchwaltet, als ein dem Menschen wohl gleichgeartetes, aber ihm feindseliges Wesen zu betrachten, oder als gleichgültig für die Bedürfnisse des Menschen, oder für zu schwach, denselben, selbst beim besten Willen zu genügen. Der überzeugte Pessimist würde auch das jenseitige Leben nicht als Trost, sondern als trostlose Aussicht in die endlose Ausdehnung eines qualvollen Daseins empfinden.

Der Grundsatz des Pessimismus formuliert sich wohl am besten in folgender Weise: Die Summe der Unlust überwiegt im Sein und so lange das Sein währt, stets die Summe der Lust, daher es besser wäre, das Sein wäre überhaupt nicht. Wie findet sich Fechner dieser These gegenüber ab? Dem Forscher, der so hohe Achtung vor der Erfahrung hegt, liegt es selbstverständlich fern, die Menge des Übels in der Welt und seine Bedeutung für die Wertschätzung des Daseins geflissentlich zu gering anzuschlagen. Zwar weist er den, der so kurzerhand ein Urteil über das gegenseitige Grössenverhältnis von Lust und Unlust abgiebt, zuerst auf die grossen Schwierigkeiten hin, überhaupt ein Mass

aufzufinden, an dem die Lust und Unlust nach Extensität und Intensität abgemessen werden könnte. Aber er weist damit nicht die Berechtigung ab, doch wenigstens über das allgemeine Mehr oder Minder von Lust und Unlust zu urteilen. Er hofft sogar, dass die Fortschritte der neuen psychophysischen Wissenschaft, die von ihm angebahnt wurde, ein exaktes Massprinzip für Lust und Unlust finden werde. Dem Pessimisten, der die Unlust weit überwiegend findet, weil sie sich, wo sie auftritt, freilich immer viel aufdringlicher zeigt, stellt Fechner eine andre Betrachtungsart entgegen, die mindestens ebendieselbe Berechtigung habe. Wenn wir uns die Grösse der Lust und der Unlust durch Höhenlinien (Ordinaten) über einer Niveauebene versinnbildlichen und die Lustlinien rot, die Unlustlinien schwarz ziehen, so werden wir freilich neben gewaltigen und hochanstrebenden schwarzen Gebirgsmassen nur verhältnismässig wenig rote Gebirge finden, und wer nur auf die Gebirge sähe, würde glauben können, dass die Lust der Unlust gegenüber nicht in Betracht käme. Aber zwischen den Höhen würden weite Landstrecken liegen können, die bei nur mässiger Erhebung über die Ebene doch durchweg rot wären, so dass, wenn wir alle roten und schwarzen Höhenwerte summierten, doch die roten der Lust über die schwarzen der Unlust überwiegen könnten. Obgleich die Unlust, wo sie auftritt, meist heftiger ist, als die Lust, und die Ursachen der Unlust sich nicht so leicht abstumpfen, als die Ursachen der Lust, so kompensiert sich dies doch dadurch, dass Lustquellen nach mässigem Genuss und mässiger Zwischenzeit mit immer neuer Wirkung erneuert werden können, und, weil wir die Lust suchen, wirklich möglichst oft erneuert werden, indes kontinuierliche Unlustquellen uns nur wider unseren Willen und darum verhältnismässig seltener begegnen können, weil wir eben alles Mögliche thun, um sie zu vermeiden. „So kann einem sein Morgenkaffee jeden Tag von neuem schmecken, wennschon er ihn nicht so fortgesetzt geniessen, als ihn ein Zahnschmerz fortgesetzt plagen kann. Dafür geniessen hunderte ihren Morgenkaffee sowie ihr Mittagsmahl jeden Tag von neuem mit Vergnügen, von denen nur wenige und diese nur zeitweise von einem anhaltenden körperlichen Schmerze gequält werden.“ „Feindschaft und Hass können sehr bitter und von sehr bitteren Folgen sein, aber sie sind doch nur die Ausnahme, indes die Freuden der Liebe und der Geselligkeit in den regelmässigen

Gang des Lebens eintreten." Auch die falschen Hoffnungen und Illusionen des Menschen, die beim Pessimisten meist als Belastungsmaterial der Unlustseite dienen müssen, stellt Fechner auf die Lustseite. Denn Illusionen, die Lust bringen, sind deshalb nicht weniger lustvoll, weil sie Illusionen sind. Es werden auch im Leben unsäglich mehr von den kleinen Zwecken, die sich der Mensch für den Tag stellt, erreicht, als illusorisch gemacht, viel häufiger jeden Tag ein Vorschritt, als ein Rückschritt in diesen Vorhaben gemacht, und jede Näherung an die Erreichung des Zweckes, ja jeder Gedanke an den Zweck ist mit Lust verknüpft. Bei dem, der ein Beet umgräbt, ist jeder Spatenstich, bei der Näherin jeder Nadelstich sonach von einer leichten Übersteigung der Lustschwelle begleitet, und obgleich diese Lust in jedem Augenblick so geringen Grades ist, dass sie der Aufmerksamkeit leicht entgeht, so ist doch dies sicher ein Hauptfaktor der Lust am Leben, dass unsere gewöhnlichsten Beschäftigungen immer das Niveau der Gleichgültigkeit nach der Lustseite hin übersteigen. Darum ist die Arbeit die Hauptwürze des Lebens. „Und vergessen wir nicht, zu aller Lust, die sich sozusagen in mässiger Höhe durch die Welt zieht, auch Gipfelpunkte derselben, wie es solche doch giebt, in Betracht zu ziehen. Und was fällt mir da alles ein. Ein heiterer Abend im geselligen Kreise, der Blick in ein schönes oder liebliches Gesicht, die erste Zeit der jungen Liebe . . . das Mutterglück, die Freude, ein grosses Geschenk zu empfangen oder zu geben, der Weihnachtsabend, die schönen Aussichten auf der Reise, die Raphaelsche Sixtina und Beethovensche C-moll-Symphonie und was nicht alles noch; über das alles ein reines Gewissen und das Bewusstsein, in Gottes Hand zu stehen. Es wäre doch schade, wenn eine Welt mit alledem nicht bestände."

Fechner ist sich gar wohl bewusst, dass mit alledem der Pessimismus bei weitem nicht widerlegt und das Recht des Optimismus noch nicht dargethan ist, da hier eigentlich noch alles der persönlichen Stimmung jedes einzelnen anheim gegeben ist, und eine Methode, diese subjektive Schätzung der Werte einem objektiven Massstabe zu unterwerfen, noch fehlt. So gesteht Fechner, selbst zuweilen Stimmungen zu haben, in denen es ihm scheinen will, als ob alles in allem genommen die Unlust doch überwiege.

Indessen ist, nach unserem Philosophen, dies überhaupt nicht die Hauptfrage bei Abwägung der Berechtigungsgründe des Opti-

mismus, ob gegenwärtig, im jetzigen Stadium der Welt, die Lust oder die Unlust überwiegt. Obgleich dies für den jetzt Lebenden ja die brennendste Frage sein kann, für die Entscheidung in diesem Rechtsstreit zwischen Optimismus und Pessimismus ist ihre Beantwortung nur von untergeordneter Bedeutung. Würde auch im gegenwärtigen Weltzustande die Lust überwiegen, so wäre doch kein Grund zum Optimismus vorhanden, wenn anzunehmen wäre, dass im Laufe der Weiterentwicklung der Dinge das Lustquantum ab, das Unlustquantum zunehmen würde, so dass nach einem Durchgangspunkt, in dem beide Quanta gleich geworden wären, zuletzt die Unlust über die Lust immer mehr hinauswachsen würde. Umgekehrt wäre damit, dass im gegenwärtigen Zustande ein Überschuss von Unlust über die Lust erfahrungsmässig konstatiert würde, auch die Weltanschauung des Pessimismus noch nicht genügend begründet. Denn es könnte ja die Weltentwicklung in der Richtung gehen, dass die Lustsumme immer mehr gesteigert würde auf Kosten der Unlust. In der That halten wir es für ein Hauptverdienst Fechners in dieser Frage, dass er die Tendenz zum Besseren oder zum Schlechteren in der Weltentwicklung, die ja auch von anderen Philosophen nicht ganz vergessen worden ist, als das schliesslich entscheidende und ausschlaggebende Moment mit besonderer Bestimmtheit herausgestellt hat.

Im lebendigen Einzelwesen, das als Teil der Welt jedenfalls hier in irgend einer Hinsicht in Betracht kommt, ist diese Tendenz zur Mehrung der Lust, zur Minderung der Unlust keinenfalls zu leugnen. Und von diesen Individuen geht auch ein stets sich erneuernder Antrieb zur Besserung der Welt, d. h. der Erhöhung des Lustquantums über das Unlustquantum aus. So vervollkommnen sich, soweit unser historischer Blick reicht, nach Fechner im allgemeinen alle Einrichtungen, die zu des Menschen Bestem dienen, Staat, soziale Gesellschaft, Religion und Moral, mehr und mehr. Da nun nach seiner Tagesansicht seelisches Leben durch die ganze Schöpfung geht, ja die ganze Welt innerlich betrachtet ein geistiges Wesen ist, so liegt von da aus der Schluss nahe, dass auch in Gott diese Tendenz liegen wird, die bestehende Unlust zu heben, die Lust zu fördern. Alle Einzelwesen sind ja in ihm, ihr Leid ist sein Leid und ein Motiv in ihm, durch die ihm zu Gebote stehenden Mittel die Unlust zu überwinden, unsere Freude ist seine Freude. Überhaupt darf die Weltfrage betreffs

Lust und Unlust nur gestellt werden mit stetem Hinblick auf Gott, in dem alle Empfindungen seiner Geschöpfe zusammen sind. Was uns Einzelnen Lust ist, ist zugleich Lust in Gott, aber über der Summe der Lustempfindungen der Einzelnen kann in Gott noch eine höhere Lust sein, die aus der Zusammenfassung und der Beziehung dessen entsteht, was uns Einzelnen nur einzeln zum Bewusstsein kommt. Sogar die Unlust der Einzelwesen kann für Gott, der alles in sich zusammenfasst, sich in einer höheren Beziehung mit Lust verknüpfen. So gehen Akkorde, die, einzeln gehört, als Dissonanzen erscheinen, zu einem in höherem Grade wohlklingenden Tongefüge zusammen. An einem Gemälde können einzelne Figuren mein Misfallen erregen, ja, wenn ich die Pinselstriche betrachte, kann mir das Einzelne als ein wüstes Durcheinander von Farben vorkommen, und wenn ich das Ganze übersehe, zeigt sich mir die höchste Schönheit. Der Gott, der die Dissonanzen und Consonanzen alle in sich selber empfindet, ist der feinfühlendste Künstler, der das ganze Kunstwerk der Welt, in dem er selbst lebt, zur möglichsten Vollkommenheit bringt, zumal da er keine Gegenwirkung von aussen erfährt, wie ein menschlicher Künstler, da es ja ausser ihm nichts giebt, und die Kräfte des Ganzen ihm zu Gebote stehen.

Da sich Fechner auf Gott beruft, so wird ihm sicher die Frage entgegengestellt werden: warum hat Gott nicht eine von Übeln freie Welt erschaffen, wie es in seiner Macht lag und seiner Güte besser entsprochen hätte? Fechner antwortet mit Leibniz, wo Gottes Güte und Allmacht in Konflikt kommen, müsse man von Letzterer etwas nachlassen. Es gebe eine Notwendigkeit in Gott, die er auch mit seiner Allmacht nicht überspringen könne. Wie anerkannt sei, könne Gott nicht gegen eine logische Notwendigkeit verstossen, nicht aus zwei mal zwei fünf machen, die logische Notwendigkeit sei ein Grundmoment seines ewigen Wesens. Nicht minder aber müsse man auch in Gott eine metaphysische Notwendigkeit anerkennen. Wie jene erstere konstitutives Moment seiner Wahrheit sei, so die letztere das Grundmoment seines Wirkens und Wollens. Wäre die Welt schon im ersten Zustand auf das bestmögliche eingerichtet, so wäre kein Wollen und Handeln, das über diesen Urzustand hinausführte, mehr denkbar. Wir haben Gott nicht vorzuschreiben, wie er sein solle, sondern müssen das Ur- und Grundwesen aller Existenz so

nehmen, wie es sich giebt. Da das Übel nun einmal besteht, so bleibt uns nur der Rückschluss, dass die Existenz des Übels mit den Urgründen des Seienden oder seiner Fortentwicklung selbst untrennbar verbunden ist; sofern aber auch ein allgemeines Streben zur Hebung des Übels besteht, und im allgemeinen Gange der Welt sich ein Erfolg des Strebens zeigt, haben wir nicht minder zu schliessen, dass solches Streben und die Möglichkeit seines Erfolgs untrennbar mit den Urgründen der Existenz und ihrer Entwicklung besteht.

Fechner offenbart hier seine Verwandtschaft mit Schelling in dessen letzter, von Jacob Böhme beeinflusster Entwicklungsperiode. Sichtlich ist ein Zusammenhang vorhanden zwischen dem Fechnerschen, von metaphysischer Notwendigkeit beherrschten und von Gott selbst bekämpften Grund in Gott und dem Jacob Böhmeschen Ungrunde, aus dem sich Gott durch den Grund zum Lichte emporhebt, um danach in einem ewigen Freudenreiche sich zu bewegen, sowie dem Schellingschen dunklen Grunde, der Natur in Gott, aus welchem erst das ewige Wort in Gott als Licht aufgeht.

So stellt es Fechner als das erfreulichste Resultat seiner Tagesansicht hin, dass er trotz des thatsächlich in der Welt vorhandenen und mit klarer Auffassung erkannten Übels auch Recht und Raum hat für seinen Glauben an ein durch die ganze Welt gehendes Streben, dem Übel zu wehren, es zu heilen und in Segen zu verkehren. Gipfel, Abschluss und Zusammenschluss dieses Strebens ist in Gott. Vom Übel aber, obwohl es gleichfalls in Gott ist, kann man nicht gleichfalls sagen, dass es Gipfel, Zusammenschluss und Abschluss in ihm habe. Vielmehr, je länger es sich fortentwickelt, je weiter und in je höhere Gebiete es übergreift, desto weitergreifende, höhere und stärkere Mittel und Kräfte ruft es in der Weltordnung gegen sich auf, die es endlich überwachsen, ja selbst zum Quell des Guten machen.

Ein Glaube ists, das zuzugestehen nimmt Fechner keinen Anstand. Wie aber findet er, der der logischen und metaphysischen Notwendigkeit soviel zugesteht, sich mit der kausalen Notwendigkeit ab. Von ihr wird doch das ganze äussere Naturgeschehen beherrscht. Werden nicht von dem Naturgesetz, das zwischen Ursache und Wirkung keinen Zwischenraum für neue Einwirkungen auf den Weltlauf lässt, alle schönen Träume einer optimistischen Weltansicht kalt und grausam zerstört? Das vom

Kausalitätsgesetz beherrschte Weltgeschehen geht seinen ehernen Gang, unbekümmert um Wohl und Wehe der Einzelindividuen, und um Lust oder Unlust, die sich etwa im Weltgeiste an die gesetzlich unabänderlichen physischen Bewegungen knüpfen.

Da Fechner nicht gesonnen ist, etwas von der Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes abzulassen, so erwächst ihm die Aufgabe, die in dieser Frage zugleich die abschliessende sein würde, seine Tendenz der Weltentwicklung nach Vermehrung der Lust und Steuerung der Unlust mit der anerkannten kausalen Notwendigkeit widerspruchslos zu vereinigen. Mit anderen Worten: er muss ein Kausalprinzip aufweisen, welches das Finalprinzip nicht ausschliesst, oder umgekehrt, ein Finalprinzip, das das Kausalprinzip ungeschmälert, aber als ein- und untergeordnetes Moment in sich fasst.

Ein solches Prinzip des Geschehens in der äusseren Welt stellt Fechner auf mit dem Prinzip der Tendenz zur Stabilität. In absoluter Stabilität würde sich ein System befinden, wenn keiner seiner Teile mehr seine Lage änderte. Aber Stabilität des Systems kann auch stattfinden, wenn seine Teile in Bewegung sind, nämlich dann, wenn die Teile des Systems periodisch, d. h. nach gleichen, aufeinanderfolgenden Zeitabschnitten entweder völlig oder mit grösserer oder geringerer Annäherung zu denselben Verhältnissen zurückkehren. Danach hätte man von einer völligen oder approximativen Stabilität des Bewegungssystems zu reden. Absolut instabel wäre ein System, wenn seine Teile ohne Regel, Zusammenhang und Wiederkehr sich ins Unendliche zerstreuten. Der erste und der letzte Fall scheiden aus, wo es sich um Betrachtung des Weltsystems handelt, denn sie würden beide das Aufhören des Geschehens bedeuten. Es bleibt also nur, als hier in Betracht kommend, die völlige und approximative Bewegungsstabilität.

Die relative Bewegung von Sonne und Erde, abgesehen von ihren Störungen durch die anderen Planeten und vom Widerstande des Äthers, würde eine völlig stable sein, mit Rücksicht auf diese Störung ist sie eine approximativ stable. Ebenso ist die Rotationsbewegung der Erde um ihre Axe, abgesehen von den Bewegungen ihrer Teile auf der Oberfläche und im Erdinnern, eine völlig stable, mit Rücksicht auf diese unregelmässigen Nebenbewegungen eine instable. Jeder Organismus mit seinen verschiedenen und wiederkehrenden Funktionen der Ernährung, Absonderung etc. ist ein in einem approximativ stablen Zustande befindliches System.

Diese Zustände approximativ stabler Zustände sind erst geworden, und sie werden sich in jedem System entwickeln, selbst wenn wir seine Teilchen von vorne herein nach Zufall angeordnet in beliebig grossen und beliebig gerichteten Anfangsgeschwindigkeiten denken. Würden auch zuerst ganz instable Bewegungen erfolgen, und die einzelnen Teilchen zunächst ins Unbestimmte hinaus ruhelos in immer neue Verhältnisse geführt werden, so würde doch zuletzt unter allen möglichen Verhältnissen auch wieder eins eintreten, das dem des Ausgangszustandes wenigstens approximativ wieder gleich wäre, und ein Rückschritt in der Approximation wäre nicht zu erwarten, ja bei Erreichung eines dem Ausgangszustand völlig gleichen Bewegungszustandes würde von da an eine völlige Stabilität anheben, nachdem dieselbe Zeit verflossen, dieselben Zwischenbewegungen von neuem erschöpft wären, würde ein genau periodisch wiederkehrendes Geschehen zu konstatieren sein. Ein Zustand könnte vollständig nach dem Kausalgesetz Grund und Ursache des Folgenden sein, und doch wäre es auf diesem Wege zur Stabilität gekommen, zur Ausführung dessen, was in der Tendenz des Finalprinzips liegt.

Diese approximative oder völlige Stabilität wird freilich nur da eintreten, wo das System von aussen ungestört bleibt, oder doch wenigstens unter konstanten Aussenbedingungen steht. Diese völlige Ungestörtheit von aussen besteht nun sicher wenigstens hinsichtlich des gesamten Weltsystems, das nichts mehr ausser sich hat. Und insofern ist man berechtigt, von einer in der ganzen Welt bestehenden Tendenz zur Stabilität zu sprechen. Völlige oder wenigstens möglichst approximative Stabilität muss der einst zu erreichende Endzustand der Welt sein. Dagegen muss bei allen Teilsystemen des Weltganzen der Faktor der äusseren Störungen bedeutend sein und Störungen der Stabilität hervorrufen. So lange zwei Teilsysteme von innerlicher Stabilität, die aber gegen einander noch nicht stable Verhältnisse erreicht haben, sich genügend fern bleiben, keinen Wirkungsbezug auf einander haben, werden sie sich nicht stören. Sowie sie aber in Wechselwirkung treten, erleidet jedes dieser beiden Systeme Aussenwirkungen, die seine bisherige Stabilität aufheben, aber durch instable Zustände hindurch wird das aus beiden Teilsystemen entstandene neue System wieder der approximativen oder völligen Stabilität entgegengeführt. Nehmen wir z. B. an, ein Sonnensystem nähere sich dem anderen,

so werden die bisherigen stablen Bewegungen der Rotation und des Umlaufs der einzelnen Gestirne bedeutende Störungen erleiden. Aber das Gleichgewicht wird sich wieder herstellen, es wird eine Stabilität höherer Ordnung entstehen.

Was hat nun aber dieses, der ungebrochenen Kausalität nicht widersprechende Finalprinzip der Tendenz zur Stabilität mit der Frage der Lust und Unlust zu thun? Um ein Finalprinzip, das die durchgehende Tendenz zur Minderung der Unlust- und Steigerung der Lustsumme in der Welt sicherte, handelte es sich doch im letzten Grunde. An alles physische Geschehen knüpft sich in der Fechnerschen Tagesansicht ein psychisches, und den stablen Vorgängen und der Tendenz zu solchen in der physischen Welt entsprechen nach Fechner Lustvorgänge in der psychischen Welt, Unlustvorgänge aber knüpfen sich an die Fälle der Instabilität und der Stabilitätsstörung. Er geht von den einfachsten, der gewöhnlichen Erfahrung vorliegenden Verhältnissen aus. Woran knüpft sich das Wohlgefallen am Ton? Darauf, dass die Schallschwingungen, die in mir die Tonempfindungen wecken, in regelmässigen Perioden, also in voller Stabilität vor sich gehen. Beim unreinen, missfälligen Ton mischen sich Schwingungen ein, welche die Regelmässigkeit der Wiederkehr, also die Stabilität stören. Bei disharmonischen Akkorden, die sich zuletzt zu einem lustvollen Tongebilde höherer Art fügen, liegt dies daran, dass durch gegenseitige Durchkreuzung an sich stabler Schwingungen Instabilität erzeugt, aber durch die Instabilität hindurch eine Stabilität höherer Art herbeigeführt wird. Ebenso verhält es sich mit der Farbenwelt. Bei der reinen Farbe liegen dieselben Umstände vor, wie beim reinen Ton. Jede Regelmässigkeit im Farbenmuster, jede Symmetrie erzeugt stable physische Vorgänge im Sehorgan und daran knüpft sich Lust. Die Einstimmigkeit der Teile jedes Kunstwerks erweckt Lust. „Das allgemeine ästhetische Prinzip der einheitlichen Verknüpfung des Mannigfaltigen spricht dafür, dass die Lust überhaupt wächst, je mehr und je mannigfaltigere Perioden sich einer grösseren allgemeineren Periode harmonisch, d. h. in stablem Verhältnis dazu einbauen."

Mit dem Prinzip der Tendenz zur Stabilität hat Fechner, innerhalb seines Systems, eine feste Grundlage für die Ansicht des Optimismus gewonnen. Denn, ist auch für den gegenwärtigen Weltzustand nicht auszumachen, ob der Grad der schon erreichten

Stabilität genügt, um als physische Unterlage eines Überschusses der Lust über die Unlust in der psychischen Welt zu dienen, so können wir doch daraus eine nicht erfolglose, von jeher bestehende und in Ewigkeit fortbestehende Tendenz zur Besserung der Zustände und somit zur Mehrung der Lust erschliessen. Rückschritte in der Besserung sind dann für das Ganze unmöglich, Rückschritte für die Einzelnen sind wohl möglich, aber doch nur zur grösseren Vollkommenheit des Ganzen dienlich und in dem vollkommneren Ganzen findet der Einzelne, der ja für ewig im Ganzen lebt, schliesslich auch das vollkommnere Glück.

Die Entscheidung für Optimismus und Pessimismus beruht im letzten Grunde auf einem Glauben, und den Glauben des Optimismus kann auch die Fechnersche Begründung nicht erzeugen, nur dem, der ihn hat, oder in seiner Entscheidung für ihn durch Gegengründe sich noch behindert sieht, kann sie zur Befestigung und zur erfolgreichen Verteidigung dienen. Jedenfalls hat Fechner die Streitfrage in eine neue bemerkenswerte Beleuchtung gerückt, sie von neuen, bislang nicht gekannten Gesichtspunkten betrachtet und die Behandlung derselben in ein neues Stadium gebracht.

Wir wollten Fechners Weltanschauung nach einer besonders charakteristischen Seite hin und in kurzen Strichen zeichnen, eine Auseinandersetzung mit seinen Ansichten und eine kritische Besprechung derselben lag nicht im Rahmen der Aufgabe, die wir uns gesteckt hatten. Auf jeden Fall aber ist es erfreulich, zu sehen, wie dieses ganze, weitumfassende System unseres Philosophen eigentlich blos die Übersetzung seiner sonnigen Herzensfreundlichkeit in die Sprache des spekulativen Gedankens ist. Es lässt ihm keine Ruhe, bis er seinem tiefsten Bedürfnis, freundliches Leben in alles Seiende hinauszuschauen und seinem innigsten Glauben, dass die Weltordnung auf die schliessliche Beseligung aller fühlenden Wesen hin angelegt sei, auch vor seinem Denken ein Recht gesichert hat. Und hierdurch klingt seine Philosophie, trotz mannigfacher und nicht unbeträchtlicher Abweichung von einzelnen christlichen Lehrstücken, doch mit dem tiefsten Grundton des Christentums zusammen.

# Joachim Morsius

(geb. 1593, gest. um 1644).

Von

Dr. **Rud. Kayser,**

Oberlehrer am Wilhelm-Gymnasium zu Hamburg.

Joachim Morsius, der hamburgische Gelehrte und Freund des Joachim Jungius, auf den Ludwig Keller in seiner Abhandlung über „Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts“ [1]) wiederum aufmerksam gemacht hat, ist in mancher Hinsicht eine höchst merkwürdige Persönlichkeit. Begabt und vielen Interessen zugänglich, auch vielseitig gebildet, repräsentiert er, so viel wir von ihm wissen, in typischer Weise in sich den Zug einer Zeit, die, mit dem Alten unzufrieden, neue Wege der Erkenntnis suchte, aber in diesem Suchen unstät ihr Ziel verlor. Mit humanistischen Studien beginnend, viel gepriesen als ein Stern ersten Ranges in der philologischen Wissenschaft, in freundschaftlicher Verbindung mit zahlreichen Gelehrten seiner Zeit, ging er allmählich über zur Alchemie und Theosophie, in der viele der Besseren jener Zeit die Lösung der Welträtsel suchten, und starb, ohne Bedeutenderes geleistet zu haben oder Spuren eines Wirkens zu hinterlassen. [2])

Am 3. Januar 1593 wurde er zu Hamburg geboren. Der Vater, Jakob Mors, aus einer schon länger in Hamburg ansässigen Familie, ragte als Goldschmied, auch als Zeichner und Kupferstecher hervor und wurde von vielen Fürsten und Adligen, besonders auch von dänischen Königen für die Ausschmückung des Schlosses Frederiksborg, mit Aufträgen bedacht. Als er 1612 starb, setzten seine beiden älteren Söhne, Jacob und Hans, das

[1]) Monatshefte der Com.-Ges. 1895, S. 146 ff.

[2]) Vgl. über ihn Moller: Cimbria literata I, 440—46; Hamburger Schriftsteller-Lexikon V, 322 ff.; Jöcher, Gelehrten-Lexikon I, 690; Wilken: Leben der berühmten Lindenbrogiorum etc. Hamburg 1723. Hoche in der Allgem. d. Biogr. 22, 327.

Geschäft des Vaters fort, gaben aber später die künstlerische Thätigkeit auf und beschränkten sich auf Gold- und Juwelenhandel und auf Bankgeschäfte; sie bauten sich 1621 am alten Wandrahm in Hamburg ein stattliches Wohn- und Geschäftshaus, das „Mortzenhaus", das erst vor wenigen Jahren beim Zollanschluss Hamburgs abgebrochen wurde[1]). Die Vermögens-Verhältnisse der Familie müssen glänzend gewesen sein; Akten über Erbstreitigkeiten der Familie, die sich erhalten haben, bestätigen dies, wie auch des Joachim Morsius eigenes Zeugnis. Er, der jüngste der Brüder, wurde gelehrten Studien bestimmt.

Nachdem ihn schon seine hamburgischen Lehrer als einen Jüngling bezeichnet, der zu den grössten Hoffnungen berechtigte, wurde er im April 1610 zum Studium der schönen Wissenschaften an der Universität zu Rostock immatrikuliert und kehrte auch, nachdem er 1611 in Leiden, 1613 in Jena und Leipzig seine Studien fortgesetzt hatte, dorthin wieder zurück. Beim Tode des Vaters wurden ihm noch 1200 Mark lübisch jährlich zu einer weiteren Ausbildung gewährt. In Rostock versuchte er sich auch zuerst litterarisch in Gelegenheitsgedichten an seinen Lehrer, den theologischen Professor Eilhard Lubinus, an seine Freunde und Landsleute Siegfried Schelhammer und Johannes Lauremberg, sowie in der Herausgabe kleiner medizinischer und philologischer Schriften, zum Teil aus den Schätzen seiner eigenen Bibliothek. Von seinen Gaben und Kenntnissen muss man eine sehr gute Meinung gehabt haben, denn am 11. September 1615 übertrug man ihm die Stelle eines Bibliothekars an der neubegründeten Universitäts-Bibliothek; aber obschon er noch Ende 1617 mit diesem Titel genannt wird, so erscheint es doch fraglich, ob er dieses Amt überhaupt angetreten hat[2]), und in denselben Jahren finden wir ihn auf Reisen in Hamburg und Lübeck, in Dänemark und Pommern. Das Erscheinen der ersten Rosenkreuzer-Schriften 1614 und 1615, das in der Welt der deutschen Gebildeten einen Sturm einziger Art hervorrief, erregte auch ihn aufs stärkste. Ob

[1]) Der Name der Familie lautet verschieden: Mores, Moers, Mortzen, Morssen. Über sie: Zeitschr. d. Ver. f. hamb. Gesch. 7, 539 und vielfach in d. Mitteil. d. Vereins.

[2]) Nach einer freundl. Mitteilung von Herrn Dr. Ad. Hofmeister in Rostock kommt Morsius Name in den Akten der Universität nicht weiter vor, und von seiner Thätigkeit als Bibliothekar ist keine Spur zu finden.

er das Sendschreiben verfasst hat, das 1616 die Rostocker Theologen aufforderte, der Bruderschaft der Rosenkreuzer beizutreten, mag dahingestellt sein[1]; jedenfalls wandte er sich selber in jenen Jahren unter dem Pseudonym eines Anastasius Philaretus Cosmopolita mit seinem Wahlspruche „Jesus mea haereditas" an die geheimnisvolle Gesellschaft[2]. In seiner grossen Not, so entwickelt er in der kurzen Schrift, von menschlicher Hülfe gänzlich verlassen, durch die göttliche Zuchtrute ermahnt, habe er die Schriften der Rosenkreuzer aufs fleissigste studiert, und so bittet er sie, ihm nicht länger Zusammentreffen und Unterredung mit ihnen zu versagen. Er nennt seine Heimat, sein Alter und seine Familie; er sei mit allen Gaben des Geistes ausgestattet und stehe keinem an Aufrichtigkeit und an Liebe zu Bildung und Tugend nach. Dann charakterisiert er seine Gesinnung: er wünsche allen Gutes und sei ein grosser Freund des öffentlichen Wohles und der litterarischen Ruhe. Die Theosophie habe er sich zur Braut erwählt, um sie wenn möglich als Gattin heimzuführen. Er verachte mürrischen Ernst, verabscheue zügellosen Leichtsinn und liebe heitere Kraft in der Brust. Aus der Unruhe ehrenvoller Ämter mache er sich nichts; Schätze und Reichtum weise er ab, da er meine, dass niemand sie ausser sich suchen dürfe; er verehre Gott, lebe ehrbar, verletze keinen, überwinde sich selbst. Er ist bereit, wo er einen der Rosenkreuzer treffen sollte, mit ihm ihr Heiligtum zu betreten; das Zusammenleben mit dem dummen, ungebildeten Volke, das mit hündischem Neid von der Krippe, an der es selber sei, jeden fern zu halten suche, habe er schon längst verachten gelernt. Dann bittet er die Brüder, ihn durch eine Antwort zu beglücken, und schliesst noch Citate von Tycho de Brahe und einem Heinrich Kunrath an, die von der wahren Weisheit Gottes handeln; alsbald werde die Zeit kommen, dass das neue theosophische Licht, das die kleinen Weisen vergebens auszulöschen trachteten, auftauchen würde[3].

---

[1]) Guhrauer, Joachim Jungius u. s. Zeitalter, S. 67.

[2]) Er nennt sich iuvenis viginti aliquot annorum.

[3]) Diese kleine Schrift, 2 Briefe (an Moritz v. Hessen im Marburger Archiv und an Jungius auf der Hamburger Stadtbibliotkek), die schon erwähnten Gelegenheitsgedichte, sowie Widmungsvorreden und Gedichte in den zahlreichen, von Morsius herausgegebenen kleinen Schriften fremder Verfasser scheinen alles zu sein, was sich von seiner Hand erhalten hat.

Neue Nahrung erhielten solche Gedanken auf den weiten Reisen, die Morsius alsbald unternahm. Als reichste Ausbeute brachte er von diesen die stattliche Sammlung von Autographen aller der Männer mit, die er kennen lernte; sie findet sich als Album Morsianum in 4 Bänden auf der Lübecker Stadtbibliothek. Diese ungewöhnlich reichhaltige Sammlung, um 1610 begonnen, enthält nicht weniger als 779 Namen, die sich mit kurzen Sprüchen und Widmungen, längeren Gedichten oder Briefen autographisch vertreten finden; 113 Bildnisse, dann Zeichnungen, Notizen und Exzerpte von Morsius Hand, besonders aus geschichtlichen und alchemistischen Schriften kommen hinzu. Eine alte Frau verkaufte dies Album an den Lübecker Superintendenten Samuel Pomarus, von dem es an seinen Schwiegersohn Jacob von Melle kam, den Pfarrer an der Marienkirche, der 1731 das Ganze ordnete und mit einem Register und einem aus den Autographen zusammengestellten Itinerarium des Morsius versah.

Dieser hatte zunächst beschlossen, eine grosse Reise nach Italien und Frankreich zu machen, und Herzog Philipp von Pommern, ein Freund der Gelehrten und Künstler, zu dem er in nahen Beziehungen gestanden zu haben scheint, stellte ihm einen Geleitbrief zur Reise aus. Wir wissen nicht, was ihn hinderte, diesen Reiseplan auszuführen; statt dessen begab er sich im Frühjahr 1618 nach Holland, hielt sich am längsten zu Leiden auf und knüpfte in den Universitätsstädten, zu Amsterdam und im Haag vielfache Bekanntschaften an mit holländischen und auswärtigen Gelehrten und mit Studenten, besonders aus böhmischem und polnischem Adel. Barlaeus, Heurnius, Merula, Vossius, Vorstius, Joh. Meursius, Daniel Heinsius, Polyander, Martin Ruarus, der Friese Ubbo Emmius, unter den Studierenden ein Ludwig von Boineburg und ein Achaz von Dohna beschenkten ihn mit Autographen für sein Album. In Leiden veröffentlichte er eine Anzahl kleinerer Abhandlungen, deren Manuskripte er in seinem „Museum“ besass oder von Freunden erhalten hatte. Im Herbst 1619 führte ihn eine stürmische Seereise nach England hinüber, wo er sich in Cambridge die Magisterwürde erwarb und besonders in Oxford und London Aufenthalt nahm. Auch hier trat er in Beziehungen zu vielen gelehrten und vornehmen Persönlichkeiten; John Owen, John Richardson, Will. Camden, Ben Jonson, der sich als „poeta regius“ bezeichnet, Thomas James sind einige von denen, die sich

in sein Album einzeichneten. Den Plan einer Reise nach Frankreich führte er nicht aus, sondern kehrte wieder durch Holland in die Heimat zurück; im Juni 1620 war er wieder in Hamburg.

Seit dieser Reise treten die humanistischen Interessen des Morsius ganz in den Hintergrund, und er widmet sich immer mehr der Alchemie und Theosophie. Im Frühjahr 1620 gab er zwei Abhandlungen des Cornelius Drebbel aus Alkmar, des „denkwürdigsten Mysteriarchen aller Zeiten", heraus „zum allgemeinen Gebrauch der Freunde einer reinern Chemie"[1]), und widmete sie Heinrich Nollius, dem Arzte in Steinfurt und spätern Professor der Medizin in Giessen. In dieser Widmung erklärt er, dass er mit seinen Studien in Recht, Philologie und Geschichte nun noch die genaue Kenntnis der Natur und der hermetischen Medizin verbinden wolle; viel verdanke er hierin seiner englischen Reise. Doch schon vorher habe er sich in der einsamen Behausung des „ausgezeichneten Theosophen" Daniel van Vlierden zu Niedorp (im September 1619) über Drebbel unterhalten. In England lernte er den Londoner Arzt Robert Fludd kennen, einen der bekanntesten Chemiker jener Zeit, der schon 1616 aufs eifrigste für die Rosenkreuzer eingetreten war[2]), und bald nach seiner Rückkehr, im August 1620, war er in Hamburg mit Heinrich Nollius zusammen, der gegen das Ansehen des Galenus in der medizinischen Welt auftrat und die Chemie von der Goldmachekunst zu Heilzwecken hinüberleiten wollte.[3]) Eines seiner chemisch-theosophischen Werke, die Via sapientiae triuna, gab Morsius damals heraus. Dieselben Interessen verraten uns die zahlreichen Auszüge aus mystischen und alchemistischen Schriften in seinem Album, besonders aus dem „Novum lumen chymicum"[4]), sowie ebendort die Briefe und Autographen vieler Männer, die auf demselben Gebiete thätig waren. Dahin gehört der schlesische Adlige Abraham von Frankenberg, der mecklenburgische Leibarzt Adrian von Mynsicht, die

[1]) De natura elementorum und De quinta essentia; angefügt ist ein Brief über die Erfindung des Perpetuum mobile an Jakob I. von England.

[2]) Über ihn Gmelin, Gesch. d. Chemie I, 558. In seinem Autograph an Morsius (Alb. 544) will er diesen von der falschen Magie, die im Norden gepflegt werde, hinweisen auf die wahre, die von der heil. Schrift gepriesen werde.

[3]) S. Hochhuth, Zeitschr. f. hist. Theol. 1863, S. 192 ff.; 1864, S. 312 f.; Keller, Monatsh. d. Com.-Ges. 1895, S. 145.

[4]) Kopp, Die Alchemie II, 335.

Strassburger Ärzte Joh. Nicol. Furich, ein Freund Matthias Berneggers, und Val. Charstad, der wie Nollius die chemischen Kenntnisse zur Bereitung von Arzneien verwenden wollte, Wendelin Sybelist, der Arzt des russischen Grossfürsten zu Moskau, und Michael Maier, der Leibarzt Rudolfs II. und des Landgrafen Moritz von Hessen.[1]) Ein Verzeichnis mystischer Bücher „aus der Bibliothek eines berühmten Theosophen" gab er unter dem Titel Nuncius Olympicus 1626 heraus.[2])

Aber nicht die Goldmachekunst allein war es, die ihn mit den genannten Männern in Verbindung brachte, obschon er sich mit ihr auch befasst hat.[3]) Die Besten jener Zeit bewegte der Gedanke einer Besserung der Zustände im evangelischen Kirchentum, einer persönlicheren Aneignung des Christentums und einer Belebung des sittlichen Geistes gegenüber dem rein Dogmatischen. Es ist nicht Zufall, dass in des Morsius Album eine Anzahl Männer vertreten ist, die Tholuck unter die „Lebenszeugen" der lutherischen Kirche" rechnet: Philipp Hainhofer, der Augsburger Patrizier und Freund Philipps von Pommern und Joh. Val. Andreaes, der dänische Reichsrat Holger Rosenkranz, der bremische Rat Joh. Angelus Werdenhagen, der die Gedichte der Holsteinerin Anna Ovena Hoyer herausgab; Paul Egard, der Pastor zu Nortorf, dessen Schriften nachher Spener veröffentlichte; die Rostocker Professoren Paul Tarnov und Joh. Quistorp; der Kopenhagener Casp. Bartholinus, der Jenenser und spätere Nürnberger Professor Michael Dilherr. Auch Joh. Heinr. Alsted zu Herborn und der Führer in der Belebung persönlichen Christentums, Johannes Arndt, zählten zu seinen Freunden.[4])

So hat sich denn auch Morsius besonders häufig für die

---

[1]) S. Kopp, S. 327. 338. Gmelin, S. 573; 516 ff. Schmieder, Gesch. d. Alchemie S. 351. Über Maier s. auch Rommel, Neuere Gesch. v. Hessen II, 491. Ein Schreiben von ihm an Morsius im Anhang zu den Abhandl. d. Drebbel.

[2]) Nach Moller soll dies entweder die Sammlung des Nollius oder M. Maier gewesen sein; nach den Lübecker Akten in der Sache des Raselius war es ein Verzeichnis der „fantastischen" Schriften, die Morsius selber auf seinen Reisen zusammengebracht.

[3]) Alb. 241. 745.

[4]) Häufige Citate aus seinen Schriften, bes. aus dem „Paradiesgärtlein" im Album; ein Gedicht Arndts vom 19. Okt. 1620 auf Morsius im Anhang zu Alex. v. Suchtens Tract. de vera medicina, den Morsius herausgab.

Pläne erwärmt, die eine solche Erneuerung des Christentums durch Vereinigung von Gleichgesinnten beabsichtigten. Zwar auf seinen Brief an die Rosenkreuzer hat er keine Antwort erhalten, und sein Suchen nach diesen Männern, die eine Reformation der ganzen Welt wollten, ist für ihn wie für viele andere vergeblich geblieben. Aber der Gedanke einer umfassenden Wandlung der Zustände findet mehrfach in Briefen der Freunde an ihn seinen Ausdruck. So spricht ihm der Hildesheimer Ratsherr Joh. Hessus die kühne Erwartung aus: Es stände, wenn nicht eine gänzliche Reformation, so doch gewiss eine unglaubliche Änderung in allen Zuständen, Wissenschaften und Einrichtungen bevor, weniger in der Theologie, als in der Philosophie und besonders in der lehrhaften und der des zartern Alters; er sähe überall Spuren eines neuen Feuers, das alles Verdorbene verzehren würde[1]). Eine Vereinigung zu solchen Zwecken mag die „Bruderschaft des himmlischen Rades zur Wiederherstellung der hermetischen Medizin und Philosophie" gewesen sein, die Nollius beabsichtigte, aber nicht mehr zu stande brachte, und deren Satzungen Morsius später noch besass[2]); einem solchen Bunde mögen auch die leges Andilianae angehört haben, nach denen später einmal Morsius bei Jungius und Tassius in Hamburg anfragte[3]). Der, welcher das lebhafteste Interesse an einer solchen wissenschaftlichen und christlichen Gesellschaft nahm, war derselbe Mann, von dem die Mystifikation der rosenkreuzerischen Schriften ausgegangen war, Joh. Val. Andreae. Der Anknüpfung mit ihm und seinen Freunden hat die Reise gedient, die Morsius 1629 nach Süddeutschland unternahm.

Eine Reise nach dem Süden, nach Italien und Afrika, die er 1624 geplant hatte, scheint nicht zur Ausführung gekommen zu sein. In den nächsten Jahren hielt er sich in verschiedenen norddeutschen Städten auf, ging 1628 noch einmal nach Holland[4]) und

[1]) Alb. 857; ähnlich Dr. Furich in Strassburg. Alb. 745.

[2]) Nach dem Briefe des Morsius an Jungius 1643 bei Guhrauer, Jungius S. 234; vgl. Keller, Monatsh. d. Com.-Ges. S. 145.

[3]) In demselben Briefe; Keller, S. 162. Tassius war, wie Bernegger, Dilherr, Heinr. Heinius, Hainhofer, mit Andreae befreundet (J. V. Andreae, Vita, ed. Rheinwald, p. 81. 99. 112. 166. 210).

[4]) Er war dort zusammen mit Gottfr. Hegenitz (Itiner. Frisio-Holland. p. 133), der ihm eine Reihe von Gedichten für sein Album (945. 953 ff.) widmete. Dieser war Mitglied der Deutschgesinnten Genossenschaft (Monatsh.

besuchte im Januar 1629 Herzog August von Braunschweig, den Freund der Wissenschaften und späteren Gönner Andreaes, in seiner Residenz Hitzacker und liess sich von ihm, dem er einige Jahre vorher „Dienste erwiesen hatte", einen Geleitbrief für seine Reisen ausstellen[1]). Auf seiner Reise nach Süddeutschland hatte er dann schwer unter den Gefahren des Krieges zu leiden; im Neuburger Gebiet wurde er von Soldatenbanden angefallen, seiner Habseligkeiten und seines Pferdes beraubt[2]). Er besuchte in Augsburg den Alchemisten Carl Widemann, in Kirchheim David Ehinger, die beide mit Moritz von Hessen über Fragen der Goldmachekunst viel verhandelten[3]), und suchte in Calw Andreae auf, der eben 1628 mit Nürnberger Freunden den Gedanken einer christlichen Verbindnng erneuert hatte, der ihn bereits 1620 beschäftigt; von den beiden Schriften, in denen er schon damals diese Idee behandelt hatte, Christianae societatis idea und Christiani amoris dextra porrecta, gab er Morsius 12 Exemplare, die dieser an Männer seiner Bekanntschaft verteilte, von denen er grösseres Interesse an diesen Fragen erwarten mochte. Von Strassburg aus, wohin er sich dann wandte, sandte er die Schriften mit einem Briefe an Moritz von Hessen, der sich so sehr dafür begeisterte, dass er sie ins Deutsche übersetzte[4]). Dort in Strassburg lernte er Andreaes nahen Freund, Matth. Bernegger, kennen, der noch später einen Briefwechsel zwischen ihm und Andreae vermittelte, und in seinem Kreise Rob. Königsmann und die Ärzte Furich und Cluten[5]).

Über Frankfurt am Main kehrte er dann im Sommer 1630 nach Hamburg zurück, wo er im Hause seiner Mutter, die 1635 starb, an der St. Johanniskirche wohnte, und hielt sich in den nächsten Jahren dort, in schleswig-holsteinischen Städten und in

---

1895, S. 72), ebenso wie Peter Finx, der Professor zu Rinteln; ein Gedicht von ihm an Morsius in seiner Ausgabe der Traktate Drebbels.

[1]) Von den in dieser Abhandlung genannten Freunden des Morsius standen mit diesem Fürsten in Briefwechsel Ehinger, Hainhofer, Cluten, in nahen Beziehungen Werdenhagen.

[2]) S. sein Schreiben an den Landgrafen Moritz aus Strassburg vom 27. Dez. 1629 (im Marburger Archiv).

[3]) Rommel S. 535. 521. 511.

[4]) Schreiben an Jungius; vgl. Hossbach, J. V. Andreae. S. 179.

[5]) Zwei Briefe von Bernegger u. Königsmann an Morsius in d. Hamb. Stadtbibl.

Lübeck auf. Hier in Lübeck wurde 1633 gegen ihn vom Geistlichen Ministerium beim Rate die Anklage wegen schwärmerischer Umtriebe erhoben [1]). Schon 1624 war ihm dort durch Abgeordnete des Rates ein „zauberisches Buch" fortgenommen und auf dem Rathause niedergelegt worden; ein anderes „fanatisches Skriptum" unter dem Titel „Morgenröte der Väter" hatte er damals drucken lassen wollen, aber auch dieses wurde ihm rechtzeitig fortgenommen; ein drittes Buch, das er einem Manne aus Mecklenburg geschenkt hatte, „der Weg zu Christo" (von Jak. Böhme), geriet ebenfalls dem Rate als verdächtig in die Hände. Man brachte diese Thatsachen in Verbindung mit ketzerischen Umtrieben, die damals Johannes Staricius [2]) und Balthasar Walter in Lübeck unternommen hatten. Eine neue Bewegung entstand dort, als der Geselle des Amsterdamer Buchführers Janson (wohl desselben, der die Schriften von Comenius und Weckherlin druckte [3]) das mystische Buch des „Rosenkreuzers und Weigelianers" Paul Felgenhauer: „Das Geheimnis vom Tempel des Herrn", Schriften der schleswigschen Weigelianer Teting und Lohmann, sowie andere mystische Schriften nach Lübeck brachte. Zugleich wurde das Buch des Christoph Andreas Raselius „Treuherzige Bussposaune" (Amsterdam 1632), das dem Verfasser in Hamburg schon eine Verwarnung eingetragen hatte, damals in Lübeck verbreitet, und in die Anklage gegen ihn wurde auch Morsius verwickelt. Anfang 1633 wurde er beschuldigt, gegen Ende des vergangenen Jahres mit Raselius verkehrt und in der Lüneburger Herberge, wo er in Lübeck zu wohnen pflegte, seine antikirchlichen Ideen verbreitet zu haben; sodann habe er erklärt: er möge es nicht leiden, wenn er in den Predigten der Geistlichen von der neuen Propheten Lehre hören müsse. Wie diese Anklage verlaufen, darüber verlautet nichts; im April 1633 finden wir Morsius bereits für längere Zeit in Schleswig. Ein späteres Verhör eines der Mitbeschuldigten, des Johannes Wessel, bestätigte nur den näheren Verkehr des Morsius mit den übrigen Verdächtigen; diese waren ausser Wessel ein Johannes Tancmar

[1]) Akten im Lübecker Staatsarchiv: „Verzeichnis derjenigen Punkte, durch welche sich etliche Personen allhier des Enthusiasmi suspekt gemachet". Auszüge daraus bei Starck, Lübeck. Kirchen-Historie, S. 795 ff.

[2]) Ein Gedicht von ihm an Morsius (vom 20. März 1624) im Alb. 391 f. Er gab eine Schrift des Paracelsus heraus.

[3]) Monatsh. d. Com.-Ges. 1895, S. 77.

und Leonhard Elver, der Freund des Jungius und Mitglied seiner ereunetischen Gesellschaft zu Rostock[1]), den Jakob Böhme in seinem „Weg zu Christo" zu seinen vertrautesten Anhängern zählte und dem man vorwarf, er habe den Raselius zu Wessel um Unterkunft gewiesen. Joh. Wessel aus Lübeck hatte die Universitäten für ganz verderbt erklärt und behauptet, die Prediger lehrten nicht recht von Glauben und Liebe, sondern vergrüben die biblischen Sprüche, besonders die von Christi Vollkommenheit. Mit ihm in nahem Verkehr stand Heinrich Ottendorf, der Schriften der Holsteinerin A. O. Hoyer verbreitete, und in dessen Hause sich die „vornehmsten Fantasten" versammelten: Nikolaus Teting, der Schützling der Hoyer, der schon der Geistlichkeit zu Flensburg und Husum die grössten Schwierigkeiten bereitet hatte und auch selber mit den Lübecker Pastoren in Streit geriet[2]), Joh. Angelus Werdenhagen[3]) und Joh. Duraeus, der englische Ireniker, und Ottendorf „spielte mit ihnen öfters noch um 12 Uhr späten Abends heimliche Intriguen". Als der Hauptschuldige aber erscheint Raselius aus Regensburg, den auch später wiederholte Aufforderungen (1641—43) nicht zum Widerruf bewegen konnten; er rechtfertigte sich damals in einem „Friedensbrief"[4]): er habe sich nur gegen die falsche Philosophie der Theologen ausgesprochen; er halte es aber für eine wahrhaftige Philosophie, wenn einer die Natur und alle Kreaturen recht verstehe, solche Erkenntnis zum Preise des wahren Gottes anwende und dessen unendliche Weisheit aus seinen Werken erkenne. Solche Art von Weisheit hätten vor der Sündflut die Patriarchen, nach ihr Patriarchen, Propheten und viele Heiden im Morgenlande gehabt:

[1]) Guhrauer, Jungius, S. 75; auch erwähnt im Briefe d. Morsius an Jungius.

[2]) Starck S. 822.

[3]) Über ihn Zeitschr. d. Ver. f. hamb. Gesch. IV, 332.

[4]) Starck S. 1039—68. Hier finden sich ganz die Grundgedanken des spätern frommen deutschen Rationalismus, denen auch Joh. Arndt nicht fern steht, und die auch Männer wie Bernegger und Nollius aussprachen (Keller, Monatsh. 1895, S. 4 ff.). Man vgl. über Raselius und Quistorps Eintreten für den Verfolgten: Tholuck, Lebenszeugen S. 198; Starck S. 866 ff. Übrigens rechtfertigt, was wir von Raselius Gedanken bei Starck finden, durchaus das Wort Valentin Andreaes (Hossbach S. 33): „Wer jetzt ein rechtschaffenes Leben sucht, der wird ein Enthusiast, ein Schwenckfeldianer, ein Wiedertäufer gescholten".

auch Christus habe viele schöne Gleichnisse „ex physicis“ genommen. Gegen diese Männer fanden sich am 26. März 1633 auf einem Konvent zu Mölln die Geistlichen von Hamburg, Lübeck und Lüneburg zusammen, unter ihnen auch M. Georg Brasch von St. Johannis zu Lüneburg, der mit Morsius befreundet war[1]) und hier verhindert haben soll, dass Joh. Arndt auch unter die neuen Propheten gerechnet wurde. Man beschloss, in den Predigten vor den fanatischen Büchern zu warnen, die Enthusiasten von den Sakramenten auszuschliessen und die Buchläden und Schulen fleissig zu beobachten. Wessel und Tancmar sagten sich nun zwar von jenen los, aber die neuen Verhandlungen gegen Wessel 1635 und gegen Raselius zeigen, dass ein dauernder Erfolg nicht gewonnen worden war.

Morsius war unterdessen von schlimmerem Geschick durch Streitigkeiten mit seiner Familie betroffen worden. Er hatte sich früh mit einem reichen Mädchen aus Dithmarschen, namens Telsen, verheiratet, aber schon vor 1617 verliess ihn seine Frau, nachdem ihnen ein Sohn in zarter Kindheit gestorben und er „ihre schweren Beleidigungen mit Standhaftigkeit ertragen hatte“. Studien und stete Reisen verschlangen dann einen grossen Teil seines väterlichen Erbteils; sein Bruder Hans vermachte ihm 1629 eine jährliche Rente von 300 Thalern unter der Bedingung, dass er zu einem geordneten Leben zurückkehre und seine Frau wieder zu sich nähme[2]). Noch in demselben Jahre aber wurde er vor den Rat von Hamburg citiert, um sich über seine Verschwendung zu rechtfertigen; er antwortete in einer Protestschrift, unterstützt von seinen gelehrten Freunden Lindenbrog, Huswedel und Christen, und unternahm gleich darauf seine süddeutsche Reise, auf der er freilich eine Geldunterstützung von fürstlicher Hand nicht verschmähte. In Lübeck nahm er 1632 seinen Schwager, den Arzt Dr. Westhoff, stark in Anspruch, der seinem Freunde Jungius klagte, dass Morsius ihn „über die Massen molestiert“ und viel Geld von ihm erhalten habe, um in der Lüneburger Herberge bezahlen und nach Schweden reisen zu können. Die 350 Mark, die ihm Westhoff vorgestreckt, wollte er ihm Ostern 1633 zurückzahlen, verschwand dann aber vorher aus Lübeck ohne Abschied,

[1]) Alb. 815b. Vgl. den Brief des M. an Jungius.

[2]) Nach Akten des Reichs-Kammergerichts jetzt im Hamb. Staatsarchiv.

nachdem ihm weitere Forderungen abgeschlagen worden. Noch 1634 war der Schwager nicht zu seinem Gelde gekommen[1]). Eben damals scheint Morsius sich in Dänemark zum zweiten Male verheiratet zu haben[2]), und um diese Zeit wurde ihm auf Betreiben besonders seines Bruders Jakob die Verfügung über sein Vermögen entzogen. Von Dänemark kehrte er wieder in seine Heimatgegend zurück, und der hamburgische Rat liess ihm nach Lübeck eine neue Vorladung zugehen, die ihn aber dort nicht mehr antraf; bald darnach muss er nach Hamburg gekommen sein, und hier wurde er 1636 auf Antrag seiner Verwandten in den Pesthof, die städtische Anstalt für Geisteskranke, gesperrt, und niemand durfte zu ihm[3]). In Anklage- und Trostgedichten ergingen sich seine Freunde über dies Ereignis. Erst 1640, also nach vier Jahren, wurde er aus der Gefangenschaft durch die Verwendung des Dänenkönigs Christians IV. befreit; seine zahlreichen Freunde in Schleswig und Dänemark mögen dazu mitgewirkt haben. Er verliess nun die undankbare Vaterstadt, wiederum beglückwünscht von seinen dichterischen Freunden, und begab sich ins Holsteinische und nach Lübeck. Die letzte Spur, die wir von ihm haben, ist der Brief, den er am 26. August 1643 aus Schleswig, wo er in der Hamburger Herberge wohnte, nach Hamburg an Jungius richtete. Dort mag er in Friedrich III. von Holstein-Gottorp einen Gönner gefunden haben, der sich auch für die Alchemie interessierte und sich zur Förderung eines Bundes, wie Andreae sie plante, bereit erklärt hatte. Auch erfreute er sich der Freundschaft des herzoglichen Leibarztes Georg Busse, der seit Jahren zu Jungius in Beziehung stand und wie Elver seiner philosophischen Gesellschaft in Rostock angehört hatte[4]), sowie des herzoglichen Rates Joh. Ad. Hoyer, des Schwagers der Dichterin A. O. Hoyer, bis zuletzt lebhaft bemüht um die Verwirklichung jener Verbindung, deren Gedanken einst die Rosenkreuzer-Schriften, Nollius und Andreae in ihm angeregt hatten. Zu Gottorp soll Morsius nach seinen Biographen tot im Bette gefunden worden

[1]) Avé-Lallemant, Des Dr. J. Jungius . . . Briefwechsel, S. 341.

[2]) Ein Gedicht an Morsius im Alb. 732 und die Mitteilung Westhoffs (8. Nov. 1634), er sei „nach Dänemark aufs Beilager gezogen", lassen dies vermuten.

[3]) Die Akten des Pesthofes haben sich nicht erhalten.

[4]) Guhrauer, Jungius S. 74.

sein. Seine überaus reiche Bibliothek, die von seinen Freunden viel benutzt und gepriesen worden war, „reicher an Blumen als die Gärten der Flora und Venus", wurde 1648 und 1649 für 1500 Gulden an die Lübecker Stadtbibliothek verkauft[1]).

Morsius wissenschaftliche Bedeutung muss, wenn wir den zum Teil höchst schwülstigen Lobpreisungen seiner Zeitgenossen glauben wollen, sehr gross gewesen sein[2]). Man nennt ihn einen Mann von ungewöhnlicher Bildung, von antiker Tugend, hochberühmt, einen unvergleichlichen Gelehrten. Andreas Tscherning preist ihn 1635 als „vom Himmel herabgekommen". Jan Gruter, der Heidelberger Bibliothekar der Palatina, rühmt ihn als den, der die Verdienste aller Gelehrten zusammenfasse. Seinen alchemistischen und theosophischen Freunden gilt er als „der göttlichen Weisheit Hand, Mund, Herz und Auge", als Verehrer der Pansophia, der die verborgenen Geheimnisse der grossen Mutter Natur mit heissem Eifer erforsche.

Leider vermögen wir aus den wenigen litterarischen Erzeugnissen, die er hinterlassen hat, nicht ein eignes Urteil über das Recht jener Lobeserhebungen zu bilden. Uns liegt vielmehr nur in seinem Schicksal und seinem Streben ein Bild seines Charakters vor. Zwar rühmen auch an diesem seine Freunde die deutsche Treue, die Aufrichtigkeit und Natürlichkeit, das Trachten, nach den Grundsätzen der Weisheit sein Leben zu gestalten und nach den besten Wissenschaften seinen Geist zu bilden. Aber wir erkennen in ihm zugleich den unstäten Mann, ein Opfer vielleicht ebenso sehr einer suchenden und irrenden Zeit, wie seines eigenen Charakters.

---

[1]) Avé-Lallemant, Briefw. d. Jungius, S. 368; Mitteil. d. Ver. f. hamb. Gesch. V, 93 ff.

[2]) Zahlreiche Gedichte im Album; ausserdem Lib. III. miscell. var. carm. continens. Rostock, mit Gedichten von norddeutschen Gelehrten an Morsius.

# Kleinere Mitteilungen.

## Eine neue Schrift über die Waldenser.

Besprochen von Ludwig Keller.

In meiner „Geschichte der Reformation und der älteren Reformparteien“ (Lpz., S. Hirzel 1885) hatte ich zu Eingang (S. 10) auf die Bedeutung des Jesuiten Jacob Gretser (geb. 1560) und seiner Arbeiten für die Geschichte der Waldenser aufmerksam gemacht und betont, dass dieser Mann, der zu seiner Zeit unter dem Namen „Ketzerhammer“ weit und breit bekannt war, über die Quellen zur Ketzergeschichte sich gut unterrichtet zeigt. Es ist ganz natürlich, dass man sich bei dem neu erwachten Interesse für die „Waldenser“ auch auf katholischer Seite jetzt dieses Vorkämpfers wider die Ketzer erinnert. Vor kurzem ist unter dem Titel: Dogmenhistorischer Beitrag zur Geschichte der Waldenser. Nach den Quellen bearbeitet von Dr. **Chrysostomus Huck**, Geistlichem Lehrer am Grossh. Gymnasium zu Baden-Baden, eine Schrift erschienen, die mit Approbation des Kapitelsvikariats zu Freiburg gedruckt und dem letzten französischen Präfekten der jetzt deutschen Stadt Strassburg Herrn Pron de Ste Radegonde gewidmet ist[1]) (Freiburg i. Br., Herdersche Verlagsbuchhandlg. 1897. VIII u. 88 S. 8°. Preis 2 M.), und deren Ausführungen sich im wesentlichen auf die von Huck sogenannten Auctores Gretseriani, d. h. auf die von ihm herausgegebenen älteren römisch-katholischen Streitschriften gegen die Waldenser stützen. Der Verfasser hält es für Pflicht, bei der Beurteilung dieser „Sekte“ besonders diese „ältesten und zuverlässigsten katholischen Schriftsteller“ zur Unterlage zu nehmen, was bisher, wie er meint, versäumt worden sei[2]). Die Lesung dieses Buches ist denjenigen Protestanten dringend

[1]) Die Widmung ist dem Werke in französischer Sprache vorgedruckt.

[2]) Huck wiederholt das an mehreren Stellen, S. 10 sagt er: „So sind wir also in der Untersuchung nach den ursprünglichen waldensischen Doktrinen in erster Reihe auf die katholischen Quellen angewiesen. Wenn Montet diesen Autoren auch leidenschaftliche Parteilichkeit und unrichtiges Urteil vorwirft, so kann diese subjektive Auffassung an der Thatsache selbst nichts ändern.“ Hucks Auffassung ist keine subjektive, sondern eine objektive, d. h. auf der Ansicht seiner Kirche beruhende. Huck erklärt es für erforderlich, das Interesse für jene älteren kath. Streitschriften hier von neuem zu beleben.

zu empfehlen, welche noch heute behaupten, dass die Waldenser eigentlich noch mit beiden Füssen im Katholizismus stecken; man muss doch annehmen, dass berühmte katholische Autoritäten wie Gretser und die von ihm herausgegebenen zeitgenössischen Bekämpfer der Waldenser (denen Huck nach eigner Prüfung der Sache folgen zu müssen erklärt) besser wissen, was katholisch ist, als nichtkatholische Kirchenhistoriker, denen immer die Versuchung nah liegt, Richtungen, die sie ablehnen, dadurch zu bekämpfen, dass sie sie den eignen Glaubensgenossen als katholisierende Strömungen verdächtig machen. Im Übrigen leidet die Schrift Hucks an dem Fehler, an dem fast alle Verfasser leiden, die als katholische oder protestantische Dogmatiker an die Prüfung des Waldensertums herantreten: das, was für sie und ihre Kirchen das Wichtigste ist, das Dogma, das halten sie auch für die „Kirche" der Waldenser für das Wichtigste, sie übersehen aber dabei, dass die Waldenser gar keine „Kirche" waren oder sein wollten und dass das Dogma gar nicht das Wesentliche ihrer Gemeinschaft darstellt. Daher erfahren wir von Huck vielerlei über die Stellung der „waldensischen Dogmatik" zu dem Buss-Sakrament, zu den Weihungen, Benediktionen, Segnungen, Salbungen, Chrisam etc., aber sehr wenig über die Gemeinde-Verfassung, die Organisation, den Kultus und die Liebespflege, wie sie in den altevangelischen Gemeinden üblich waren.

So findet sich — um nur eins anzuführen — bei Huck kein Wort über die in den altevangelischen Gemeinden überlieferte Einrichtung des Diakonats, dessen Vertreter (Männer und Frauen) ihre Fürsorge der Liebespflege zu widmen hatten; ebenso wenig kennt er die „Hospitien" und Häuser (sie sind später unter dem Namen Beghardenhäuser bekannt und allmählich in den Dienst der Kirche gezogen worden), welche für alte Leute, für Schwache, Kranke und für die Aufnahme fremder Glaubensgenossen bestimmt waren [1]).

Huck erbringt zu Eingang den Nachweis, dass die Namen der mittelalterlichen Ketzer „zwar sehr verschieden, ihre Lehren aber vielfach identisch oder wenigstens nahe verwandt sind". Er beruft sich mit Recht auf die Äusserungen des Lateranconcils unter Alexander III., auf einen Brief Innocenz' III. und auf die bekannte Konstitution Kaiser Friedrichs II. wider die Häretiker. „Wenn man auf Grund der waldensischen ‚Cantica' eine sorgfältig gewahrte, ängstliche Absonderung und Trennung der erwähnten Sekten verteidigen wollte (wie es neuere protest. Kirchenhistoriker thun), so ist zu bemerken, dass die ‚Cantica' erst in einer Handschrift des 14. Jahrh. sich vorfinden, dagegen die offiziellen, katholischen Berichte dem ausgehenden 12. Jahrhundert angehören und nur von einem Namensunterschied genannter Sekten sprechen" (S. 8).

Sehr anstössig erscheint es Huck, dass sich der Begriff der kanonischen Schriften, wie er sich innerhalb der römischen Kirche und

[1]) Vgl. Döllinger, Beiträge zur Ketzergeschichte I, 203 u. 279.

bei den „Ketzern“ ausgebildet hat, nicht deckt. Einmal nämlich dehnen die Waldenser den Inspirationsbegriff auch auf solche Bücher aus, die die Kirche nicht für inspiriert hält, z. B. auf den Pastor Hermae, andererseits „legen sie dem Alten Testament nicht dieselbe Würde und Bedeutung bei, wie dem Neuen“ (S. 36).

Übrigens übersieht Huck, dass der Ausdruck „Inspiration“ ebenso vermieden wird, wie der Ausdruck „Sakramente“; die Waldenser kennen in der älteren Zeit nur „heilige Bücher“ und „heilige Handlungen“.

Ganz richtig dagegen betont unser Verfasser, dass die Waldenser den Begriff der „Kirche“ läugneten; er hätte hinzufügen können, dass sie in ihren besseren Zeiten auch den Namen Kirche für ihre Gemeinschaft ablehnten und sich lediglich „Gemeinden Christi“ und „Christen“ nannten. Mit dem Begriff der Gemeinde, des „Leibes Christi“, verbanden sie aber ebenso wie die katholische Glaubenslehre mit ihrem Begriff der Kirche die Katholizität der zeitlichen Existenz: sie waren überzeugt, dass die wahre Gemeinde seit den Tagen der Apostel dagewesen sei und dass sie selbst (die Waldenser) mit jenen in einer ununterbrochenen Verbindung ständen.

Jacob Gretser macht in seiner von Huck benutzten Ausgabe alter katholischer Streitschriften unter Bezugnahme auf die darin entworfene Schilderung der Waldenser die Bemerkung: „Hier sieht man ein wahres Bild der Häretiker unserer Zeit, besonders der Anabaptisten“ [1]).

Es hätte nahe gelegen, dass Huck diesem Fingerzeige der von ihm sonst zur Richtschnur genommenen Autorität etwas weiter nachgegangen wäre, aber er vermeidet jede Bezugnahme auf die ihm vielleicht wenig bekannten „Wiedertäufer“, mit Ausnahme eines einzigen Hinweises; er behauptet nämlich, dass die Waldenser in ihrer Auffassung von der Taufe „die Vorläufer der Wiedertäufer seien“ (S. 46), denn sie vertreten die Lehre: „Puer, qui non credit, nec credendi habet intellectum, baptizari non debet, quousque rationem habet“; so berichte Eberhard von Bethune bereits im 13. Jahrhundert. (Man vgl. die aus Eberhard von Huck beigebrachten Stellen.)

Huck hebt hervor, dass die Waldenser nach einigen Berichten „sieben Sakramente“ besassen und dass sie nach anderen katholischen Quellen alle Sakramente verwarfen und weiss keine andere Lösung dieses Widerspruchs zu finden, als dass bei jenen in dieser Beziehung keine gleichen Überzeugungen geherrscht haben. Die Lösung liegt vielmehr darin, dass sie zwar „sieben heilige Handlungen“ kannten, dass sie aber den römischen Begriff der Sakramente verwarfen; der

[1]) „Vera effigies haereticorum nostrae aetatis, praesertim Anabaptistarum.“ Reineri, Ord. Praed., contra Waldenses haeret. liber etc. editus per Jac. Gretser Soc. Jesu. (Maxima Bibliotheca Patrum. Lugduni 1677. Vol. XXV p. 273.)

Widerspruch liegt nicht an der Unklarheit der Waldenser, sondern der katholischen Berichterstatter.

Sehr unzureichend sind bei Huck, wie oben bemerkt, die Ordnungen, die Bräuche (Ceremonien) und die Symbolik der Waldenser behandelt. Es beruht dies zum Teil darauf, dass er in den Streitschriften, die ihm als Unterlage dienen, nicht viel hierüber fand, und dass deren Verfasser nichts berichten, beruht auf der Thatsache, dass gerade die Bräuche und die Symbolik als Geheimnis galten und behandelt wurden. Huck erwähnt, dass bei Erteilung des Consolamentum der Anfang des Johannes-Evangeliums aufgeschlagen war und diese Thatsache ist richtig, aber was er sonst über das Consolamentum sagt, ist unzutreffend.

Huck erklärt es als eine selbstverständliche Folgerung aus den bei den Waldensern herrschenden Anschauungen, „dass sie den Exorcismus verwarfen" (S. 61). Nach ihrer Überzeugung — Huck beruft sich auf die allerdings beweisende Stelle bei Pilichdorf c. XXXIV, p. 78 — war eine obsessio daemoniaca seit Christi Erlösungstode unmöglich. Darauf beruht es dann auch, dass gerade aus den waldensisch, d. h. altevangelisch beeinflussten Kreisen von jeher die Bekämpfer des Hexenwahns hervorgegangen sind, während die katholische wie protestantische Kirche ihn Jahrhunderte lang verteidigt haben.

Es ist erklärlich, dass wie bei den alten Polemikern, so auch bei Huck vielerlei Missverständnisse waldensischer Anschauungen mitunterlaufen. Nach Huck erklärten die Waldenser sich gegen den Gebrauch von Gotteshäusern etc., indem sie sagen, diese seien nur ein „zusammengemauerter Steinhaufen", es seien „Steinhäuser" und die Altäre „Steinhaufen"; ein Stall oder auch der Wald seien geeigneter zum Beten, als diese. Diese Unterstellung ist völlig unzutreffend: allerdings waren sie gegen steingewölbte Gotteshäuser, da sie nach altchristlichen Vorbildern nur holzgedeckte Kirchen kannten, aber gegen Gotteshäuser an sich waren sie mitnichten. (Näheres bei Keller, Die Reformation 1885, S. 84 u. 178.)

Es ist in den Bekenntnissen der Waldenser viel von den wahren und den falschen Tempeln die Rede und in scharfer Zuspitzung erklären sie wohl, die „Steinhäuser" der katholischen Kirche — der Name „Steinhäuser" kommt ebenso im 14. Jahrh. bei den Waldensern [1]), wie im 16. Jahrh. bei den „Wiedertäufern" vor — seien keine „Tempel"; denn, sagen sie, die wahren Tempel sind die Menschenseelen und der Tempelbau, wie er ihnen vorschwebe, sei nicht ein Bauen aus Stein und Erz, sondern ein Bauen am Geist der Menschheit [2]).

[1]) S. den Bericht über die österr. Waldenser von 1311 (Pez, Script. Austr. II, col. 536 ff.); dazu vgl. die Stelle beim Passauer Anonymus in der Bibl. max. Patrum XXV, 266 A.

[2]) Dicunt enim, quod bonus homo aut bona foemina aut congregatio utriusque ecclesia est et ideo domum manu factam ecclesiam esse negant. Ebrard, Contra Waldenses bei Gretser, Opp. XII, 131.

Richtig ist, was Huck über die grundsätzliche Verwerfung des Eides und der Todesstrafe bei den Waldensern sagt (S. 64). Entgangen aber ist ihm, dass die Bestimmungen über die Verweigerung des Eides nicht für alle Ordines oder Grade in der Brüderschaft die gleichen waren; streng verboten war er den Brüdern nur im Grade der „Perfecti", den übrigen wurde er nachgelassen, falls er von ihnen gefordert wurde.

Die Thatsache, dass es unter den „Waldensern" eine grössere Zahl von Geheimlehren gab, wird von Huck kaum gestreift und dennoch muss sie stets im Auge behalten werden. Dagegen hat er auf eine andere Eigenart der Sekte, nämlich auf die ihnen eigentümliche Bestreitung der Auferstehung des Fleisches, mit Recht den Finger gelegt (S. 73 f.). Es hängt dieser Satz doch mit sehr wichtigen Grundanschauungen der Waldenser zusammen und verdient deshalb eine grössere Beachtung, als sie ihm bisher zuteil geworden ist.

Am Schluss des Huckschen Buches findet sich ein Abschnitt, den man an dieser Stelle eigentlich nicht erwartet und der auch offenbar in Rücksicht auf Nebenzwecke hierher gesetzt ist, nämlich eine Erörterung über das Formal- und das Materialprinzip der lutherischen Kirche und deren Verwandtschaft mit den Lehren der Waldenser. Huck giebt zu, dass das Formalprinzip, nämlich die Berufung auf die hl. Schrift, bei beiden übereinstimmt, ebenso die Verwerfung der Autorität und des Traditionsprinzips der römischen Kirche.

Das Gleiche kann er aber nicht in Bezug auf das Materialprinzip, die Lehre von der Sola fides, einräumen. „Die Gottesgerechtigkeit — so formuliert Huck im Anschluss an Köstlins Worte, M. Luther I, 669 das Materialprinzip der Waldenser — von der sie (die Böhmen) sprachen, war eine innerliche, durch Glauben und Liebe bedingte Rechtbeschaffenheit, welche der Christ durch Gottes Gnadenbeistand erlange und in guten Werken bethätigen müsse." Diesem Satz habe Luther entschieden widersprochen.

Man wird Huck hierin Recht geben müssen. Die Sola fides-Theorie war es, die den Gegensatz zwischen Luther und den „Waldensern" oder wie wir lieber sagen den altevangelischen Gemeinden, begründete und deren entschiedene Vertretung seitens Luthers allmählich eine tiefe Kluft zwischen den beiden geistesverwandten Richtungen zur Folge hatte.

Trotz mancher richtigen Schilderungen trägt das Buch von Huck den Charakter einer Streitschrift deutlich an der Stirn und als solches ist es in jeder Beziehung mit Vorsicht zu verwerten.

## Neue Schriften über Ludwig Vives.[1]

Von Prof. Dr. A. Nebe in Elberfeld.

Fast gleichzeitig sind drei Schriften über Vives erschienen, — ein deutlicher Beweis dafür, welche lebhafte Teilnahme die wissenschaftliche Forschung jetzt diesem bedeutenden Gelehrten und Pädagogen des 16. Jahrhunderts zuwendet, der unter der siegreichen Fahne des Humanismus die erstarrte Scholastik überwinden half und besonders durch die tiefeingreifenden Untersuchungen seines Hauptwerkes de disciplinis 1531 einer der erfolgreichsten Bahnbrecher auf dem Gebiet der Erziehungswissenschaft ward. Die bisherige Litteratur über ihn wird von Kuypers und Eulitz (S. 1 ff. bezw. S. 3 ff. u. 32), die sich überhaupt im Vollbesitz des wissenschaftlichen Rüstzeuges zeigen, übersichtlich dargeboten und gewürdigt; so reich sie ist, hat sie doch der Forschung noch viele ungelöste Fragen gelassen, deren Behandlung sich reichlich lohnt.

Selbst das allgemeine Thema von Kuypers Schrift war noch nicht so erschöpfend behandelt, dass sich nicht manche wertvolle Ergänzungen und Berichtigungen hätten geben lassen. Die auf gründlicher Quellenkenntnis beruhende und durch besonnenes Urteil ausgezeichnete Arbeit enthält nicht nur, wie der Titel erwarten lässt, eine Darstellung des Systems der Viveanischen Pädagogik, sondern giebt in einer knappen, aber äusserst gehaltvollen und recht geschickten Einleitung eine geschichtliche Orientierung über Vives' Stellung in der Geschichte der Pädagogik, einen kurzen Lebensabriss, eine Aufzählung seiner Schriften und besonders eine wohlerwogene und eindringende Charakteristik des edlen Spaniers. Wie der Verfasser hier von aller konfessionellen Voreingenommenheit frei Vives als einen „freisinnigen Katholiken" schildert, der „die Mängel in der Kirche ebenso wenig billigte, wie den Abfall von ihr", so wahrt er sich auch sonst die Besonnenheit und Selbständigkeit des Urteils z. B. bei Beurteilung der Bedeutung des Vives für die Pflege der Muttersprache und für die Volksschule. So heisst es S. 54 zur Abwehr von Übertreibungen: „es ist festzuhalten, dass (bei Vives) die Muttersprache in der Schule nicht wie bei Comenius Unterrichtsfach und Unterrichts-

---

[1]) F. Kuypers, Vives in seiner Pädagogik. Eine quellenmässige und systematische Darstellung (Kieler Dissertation). Leipzig, B. G. Teubner 1897. (Sonderabdruck aus den neuen Jahrbüchern f. Phil. u. Päd. 1897.) — G. Eulitz, Der Verkehr zwischen Vives und Budäus (Programm). Chemnitz 1897. — J. Bröring, Die Dialoge des Johann Ludwig Vives. Zum ersten Male vollständig ins Deutsche übertragen. Oldenburg i. Gr., G. Stalling 1897. 4,50 M.

sprache ist, sondern kaum mehr als ein Notbehelf", und S. 42 „es ist klar, dass Vives eine Bildung der Massen wollte, aber an Schulzwang, den Luther forderte, hat er wohl nicht gedacht". Als weiterer Beleg für diese durchaus richtige Anschauung hätte hier der merkwürdige Brief angeführt werden können, welchen Vives im Herbst des Jahres 1525 von Brügge aus auf Anlass des eben stattgehabten Friedensschlusses zwischen Kaiser Karl und König Franz an Heinrich VIII. von England richtete. Hier mahnt er in eindringlichster Weise: es müsse in dem Volke ein guter und friedlicher Sinn gepflegt werden, indem von Jugend auf durch Wort und Schrift die sittliche Urteilskraft gestärkt und die Verderblichkeit des Krieges sowie die hohe kulturelle Bedeutung des Friedens gepredigt werde. Überhaupt müsse eine Aufklärung des Volks durch volkstümliche, in der heimischen Sprache geschriebene Bücher und durch Vorträge über gemeinnützige Dinge angestrebt werden. Nur dann sei Veredlung der Sitten und Anschauungen zu erwarten (J. L. Vivis Opp. omn. Basel 1555 II, 941 ff.). Auch hier, sieht man, sind Keime, die recht gepflegt zur Entstehung der allgemeinen Volksschule in unserem Sinne führen konnten; aber die pädagogisch-didaktischen Schriften des Vives behandeln ausschliesslich die Bildung der höheren Klassen, die thatsächlich in jener Zeit der Irrungen und Wirrungen auf allen Gebieten besonders wichtig war. Im Übrigen verdient die Arbeit Kuypers gerade deshalb besonderes Lob, weil sie wirklich eine „quellenmässige" ist und die knappen, klaren Urteile des Textes durch reichliche Belege aus Vives' Schriften in den Anmerkungen begründet. Die Druckfehler, die besonders im lateinischen Text der Citate wiederholt untergelaufen sind, stören glücklicherweise das Verständnis nicht. Jedenfalls wird Kuypers' Arbeit ein wertvolles Hülfsmittel für alle weiteren Forschungen sein, die besonders die Zusammenhänge der Anschauungen des Vives mit denen der früheren und späteren Pädagogen behandeln müssen.

G. Eulitz hat in seiner äusserst sorgfältigen Untersuchung eine wirkliche Lücke ausgefüllt. Es war seit altersher ganz gewöhnlich, dass Vives, Erasmus und Budäus als die Triumvirn der humanistischen Gelehrtenrepublik gefeiert wurden, und die nahen Beziehungen des Spaniers zu dem grossen Gelehrten von Rotterdam im ganzen aufgehellt; dagegen war der reichlich zwanzigjährige Verkehr zwischen Vives und Budäus bisher kaum gestreift. In der That treten auch bei der Lückenhaftigkeit der Quellen in diesem „nur einzelne Züge der beiden Gelehrten, nicht ihre volle Persönlichkeit" entgegen. Aber wenn auch in ihrem Briefwechsel nicht die weltbewegenden Fragen der Zeit auf kirchlichem, politischem und sozialem Gebiet behandelt werden, so entschädigt doch dafür das scharfe Bild von dem schlichten „Leben in der Studierstube und im Familienkreise", das die Quellen ergeben, und das der Verfasser mit sorgsamer Hand nachgezeichnet hat. Die unerquicklichen Kämpfe in der Gelehrtenwelt

(S. 17 ff.), die peinlichen Reibungen sogar zwischen gleichstrebenden Freunden wie Budäus und Erasmus, die durch hämische Neider noch verschärft werden (S. 5 ff.), die emsigen Bemühungen des gemeinsamen Freundes Vives, einen versöhnenden Ausgleich herbeizuführen (ebd.) und das unablässige gegenseitige Anspornen der befreundeten Gelehrten zu neuen wissenschaftlichen Werken (S. 9 ff.) sind einige Züge aus diesem Bilde. Daneben erfahren wir manche kulturgeschichtlich wertvolle Einzelheit. Bitter klagt der Pariser Gelehrte, dass ihm der Brief des Freundes „erbrochen wie fast alle vorhergehenden" übergeben sei (S. 17), oder schildert drastisch die Wohnungsnot der Hauptstadt, die ihn gezwungen habe, alle 6 bis 7 Jahr umzuziehen, bis er sich schliesslich ein eigenes Haus kaufte, aber dabei in seiner geschäftlichen Unerfahrenheit, ebenso wie bei dem Bau seiner zwei Landhäuser, recht unangenehme Erfahrungen machte (S. 7 f.). Ein anderes Mal vergleicht er reizend das Hofleben mit seinen Sirenenlockungen mit den schönen Freuden, die er als Gelehrter in dem dauernden und beständigen Umgang mit seiner Philologie und als Familien- und Hausvater durch „den Ohrenschmaus der durcheinander lärmenden und spielenden Kleinen" und durch den erquickenden Anblick der selbstgepflanzten Bäume geniesst (S. 8): Und bei einem Besuche des Vives in Paris stellt er seine Frau mit den bezeichnenden Worten vor: „Das ist meine Frau, die mir so zu Liebe lebt, dass sie meine Bücher mit derselben Sorgfalt behandelt wie meine Kinder." (S. 21.) — Doch genug der interessanten Einzelheiten; Eulitz verdient jedenfalls aufrichtigen Dank, dass er dieses Kabinetstück vom Gelehrtenleben gründlich (vgl. besonders auch die gehaltvollen Anmerkungen) und liebevoll dargestellt hat. Nur eine kleine Berichtigung habe ich zu geben. Die Behauptung S. 23, das letzte erhaltene Wort des Vives über Budäus stamme aus der Schrift de conscribendis epistolis 1536 ist falsch; denn auch noch in der 1539, also ein Jahr vor dem Tode der beiden Humanisten erschienenen Exercitatio linguae latinae hat Vives seinem Freunde ein schönes Ehrendenkmal gesetzt. In dem 25. Dialog trifft der junge Budäus mit seinem Freunde Grympherantes zusammen, der soeben von seinem oberflächlichen Adelsstolz und seiner seichten Weltanschauung bekehrt worden ist. Erfreut über diese unerwartete Umwandlung des lieben Schulkameraden, die durch die Weisheit und das Geschick des Flexibulus herbeigeführt ist, preist ihn Budäus: „O, Du Glücklicher, der Du ihn aus der Nähe angehört, vertrauten Umgang mit ihm gepflogen und dadurch so reiche Frucht für eine gute Bildung der Sitten geerntet hast." Aber Grympherantes erwidert: „Um wie viel glücklicher bist Du, dem diese Früchte im Garten wachsen, wie man zu sagen pflegt, der nicht ein- oder zweimal, wie ich, sondern täglich, so oft es beliebt, in dieser Weise seinen Vater über die vornehmsten und nützlichsten Dinge verständig reden hören kann." — So bemüht sich Vives auch in einem Schulbuch, das für die weitesten Kreise berechnet war, den Ruhm und die Weisheit seines Freundes Budäus zu verherrlichen — ein neuer Beweis

dafür, was Eulitz S. 23 nur vermutungsweise ausspricht, dass ihre Freundschaft wirklich bis zum Tode fortbestand.

Die eben mitgeteilten Stellen aus Vives Dialogen können zugleich als Proben der im ganzen recht geschickten Übersetzung von J. Bröring dienen. Ihm sind die Dialoge „vielleicht das Interessanteste, sicher aber das kulturgeschichtlich Wertvollste“ (S. VII), was Vives geschrieben habe. Dies Urteil erscheint ebenso wenig einwandsfrei als die gewagte Behauptung Kuypers', das Buch sei „noch heute brauchbar“ (S. 12). Wenn Lotze einmal sagt, einer Sprache müssten in etwas die Glieder gebrochen, die Bänder erweitert werden, damit sie ganz schmiegsam werde, dem Gedanken sich anzupassen, so haben die Humanisten mit bewusster Absicht diese Aufgabe am Latein erfüllt, um es für die gesteigerten Bedürfnisse ihrer Zeit brauchbar zu machen. Und die Pädagogen unter ihnen haben Schulbücher geschaffen, die möglichst bequem zum Lateinsprechen führen sollten und daher vor allem den Wortschatz des klassischen Lateins durch emsiges Zusammentragen entlegener Ausdrücke und kühne Neubildung dem praktischen Bedürfnis entsprechend erweitern mussten. Diesen Zweck verfolgte auch des Vives Exercitatio linguae latinae, die sich, solange das Lateinsprechen als oberstes Ziel des Unterrichts galt, in der That vorzüglich bewährte und daher selbst bis in den Anfang unseres Jahrhunderts hinein gebraucht wurde. In ihr hat Vives das in solchen Schulbüchern beliebte Kunstmittel der Dialogform zumeist geschickt verwandt, indem er naheliegende Stoffe aus dem Schülerleben dazu benutzte, um die einschlagenden lateinischen Vokabeln möglichst erschöpfend in ihnen vorzuführen. Eine besondere Würze versucht er den Dialogen auch dadurch zu geben, dass er vielfach einen bestimmten landschaftlichen Hintergrund wählt, hier Brügge, dort Paris, dort Valencia, dass er zuweilen Züge aus seinem eigenen Leben, z. B. das ihn ewig plagende Zipperlein S. 26, seine geringe Begabung fürs Verseschmieden S. 143 humorvoll hineinverflicht, und dass er öfter Knaben aus befreundeten Häusern, Valdaura, Mendoza, Budäus und bekannte Männer der Vergangenheit und Gegenwart, wie den gelehrten Plinius, den reichen Prasser Lukullus, den Maler Dürer und den Prinzen Philipp von Spanien als Personen auftreten lässt. Doch ist natürlich an eine lebenswahre Charakteristik dabei nicht gedacht: Philipp figuriert nur als ein neuer Herkules am Scheidewege, und Dürer wird nur eingeführt, damit bei Betrachtung eines Bildes des Scipio Afrikanus in etwas ermüdender Breite über alle einzelnen Teile des menschlichen Körpers gesprochen werden könne. Auch bei den übrigen Szenen muss man sich den Hauptzweck der Dialoge immer gegenwärtig halten und oft bedeutende Abzüge machen, damit das allzu überladene Bild des Dialogs der schlichteren Wirklichkeit entspreche. Das lässt leider die Einleitung Brörings, die auch sonst wenig gründlich und selbstständig ist, kaum hervortreten; selbst ein Hinweis darauf fehlt, dass

das Werkchen dem jungen Prinzen Philipp, dem nachmaligen spanischen König gewidmet ist; auch sind die Namen der allegorischen Figuren nur z. T. erklärt und des Vives Beziehungen zu den auftretenden Zeitgenossen gar nicht berücksichtigt. Den wissenschaftlichen Ansprüchen vollkommen würde eine Ausgabe genügt haben, die diese Mängel vermieden und neben der Übersetzung den lateinischen Text, natürlich einschliesslich der Widmung, geboten hätte. Immerhin kann auch diese Übersetzung, die sich bescheidenere Ziele gesteckt hat, Dienste thun, indem sie, mit der nötigen Vorsicht gebraucht, deutlichere Einblicke in die damaligen Schulzustände — vom Abc-Unterricht (14 ff.) bis zum Lawn-Tennis-Spiel (146 ff.) — und in Vives pädagogische Anschauungen gewährt.

# Besprechungen und Anzeigen.

## Zu Friedrich Wilhelm Dörpfelds Schriften[1]).

Von Prof. Dr. **A. Nebe** in Elberfeld.

Die Gesamtausgabe der Schriften Dörpfelds ist seit der Anzeige im Jahrgang 1896 S. 233 ff. dieser Monatshefte rüstig gefördert worden, so dass drei neue Bände vorliegen, die das dort ausgesprochene empfehlende Urteil durchaus rechtfertigen. Die erste Hälfte des V. Bandes enthält in 4. Auflage „Zwei dringliche Reformen im Real- und Sprachunterricht". Wohl ist das Vorwort etwas angeschwollen, wohl erscheint die scharfe Gegenüberstellung „der stilistischen Schwerfälligkeit resp. Undeutlichkeit" im Gebiet der Geisteswissenschaften und der klaren, bestimmten und knappen Sprache der naturkundlichen Fachwissenschaft in dieser Verallgemeinerung übertrieben, doch tritt auch hier die bezeichnende Eigenart Dörpfelds, sein weiter Blick, seine tiefe Gründlichkeit und seine anschauliche Klarheit überall deutlich zu Tage. Der systematische Denker, dem der Lehrplan der Erziehungsschule „nicht als ein pures Aggregat von Lehrstoffen, sondern als ein planmässiges Geglieder, ein organisches Ganzes" (V, 1, 4) erscheint, zieht daraus bedeutsame Folgerungen und hält entschieden daran fest, dass „die einzelnen Lehrgegenstände dennoch

[1]) F. W. Dörpfeld, Gesammelte Schriften, Gütersloh, C. Bertelsmann 1896/97; Bd. V: Real- und Sprachunterricht. 2,30 M. Bd. VI: Lehrerideale. 2 M. Bd. VII: Das Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung. 3,50 M.

zwar selbständig, aber nicht isoliert zu betreiben" sind (V, 1; XXXIV). Daher ist es für ihn auch ganz natürlich, dass er sich nie durch blosse Nützlichkeitsrücksichten leiten lässt, sondern stets den Blick auf die Bedürfnisse des organischen Ganzen richtet, und dass er sich nie in kleinliche Einzelfragen verliert, sondern von ihnen aus wie von selbst eine vertiefte Erkenntnis der allgemeinen Grundsätze zu erreichen weiss. Die Besprechung einer Lehrprobe aus dem Gebiet des Zeichenunterrichts z. B. erweitert sich durch sein Geschick zu einer fasslichen Darlegung der Herbartischen Methodik (V, 2). Zugleich bewahrt ihn dieser stete Hinblick auf das Ganze vor einseitiger Ueberschätzung des Einzelfaches und unbedachter Überspannung der Forderungen. Das zeigt besonders anschaulich die hier zum erstenmale veröffentlichte kleine, aber inhaltreiche Arbeit über den heimatlichen Anschauungskreis (V, 2), in der Dörpfeld schon 1869 den Versuch gemacht hat, durch eine der modernen Pädagogik entsprechende Behandlung des geographischen Unterrichts den Schulen ein wirklich neues Bildungsmittel zu erwerben. Den Bildungsgewinn der Erdkunde für die Volksschule findet der nüchterne Schulmann mit Recht „zumeist in den Grenzen der Heimatskunde", da auf diesem engen Gebiet der Schüler wirklich selbstthätig erkennen könne, „wie die Beschaffenheit eines Landes mit der Natur des Landes zusammenhängt, und wie beides wieder auf das Leben der Bewohner einwirkt" (V, 2, 30); und mit demselben Recht schärft er gerade bei diesem Fach den oft vernachlässigten Grundsatz ein: „Überschüssiges, nicht dahin Gehöriges herbeiziehen, heisst nicht gründlich verfahren, sondern verwirren und den Gang aufhalten" (V, 2, 17). Diesem Grundsatze entspricht die feinsinnige und anregende Skizze des Lehrverfahrens durchaus, das den praktischen Schulmann auf Schritt und Tritt verrät, der nicht umsonst von Comenius gelernt hat, sondern dessen Winke in der Mutterschule ebenso meisterhaft benutzt wie die reiche Fülle eigener Erfahrung.

Auch ausserhalb des engeren Kreises der Fachgenossen des Verfassers verdienen die beiden anderen Bände besondere Berücksichtigung. Band VI fasst unter dem Titel „Lehrerideale" eine Reihe von Aufsätzen aus dem Evangel. Schulblatt über Schulmänner und Pädagogen zusammen und verknüpft damit die wertvollen brieflichen Äusserungen, die schon in der Biographie Dörpfelds von A. Carnap veröffentlicht sind. Dörpfeld hat seine Ideale nicht auf der breiten Heerstrasse gesucht und gefunden, sondern sein selbständiges Urteil und sicheres Gefühl hat ihn die wahlverwandten Geister auch in der Verborgenheit entdecken lassen, so den wackeren Schwaben Flattich mit seiner urkräftigen Originalität, mit der sich opferfreudige Treue und Hingebung in seinem Beruf aufs schönste paart, und den bescheidenen und anspruchslosen, aber in seiner stillen Berufsarbeit und echten Frömmigkeit vorbildlichen Freund und Amtsgenossen Hindrichs. Auch den weitherzigen, geistgewaltigen Comenius hat er sich recht eigentlich zu seinem Helden erkoren schon lange,

bevor seine Bedeutung in weiteren Kreisen erkannt und seine Schriften allgemein bekannt wurden. Bezeichnend ist dafür seine Klage zur Herbartfeier 1876, dass selbst 200 Jahre nach des Comenius Tode in der deutschen Schulwelt „die Verdienste dieses in seltenem Masse grossen und edlen Geistes nicht nach Gebühr gewürdigt und noch weniger nach Gebühr verwertet" seien (S. 136). Aber wenn auch die Stimmen, die bei der 200jährigen Gedächtnisfeier seines Todes an ihn erinnert hatten, spurlos verhallt zu sein schienen, so hoffte Dörpfeld doch schon damals, dass „die Lehrergeneration, welche den 300jährigen Geburtstag des grossen pädagogischen Exulanten erlebt, das Versäumte nachholen" werde. Er selbst hat jenen Tag noch erlebt und es sich nicht nehmen lassen, bei einer Comeniusfeier in Barmen eine längere Ansprache zu halten. Leider ist die Nachschrift derselben, deren Veröffentlichung in Aussicht stand, verloren gegangen. Doch bietet auch so der Band viel Anregung. Freilich darf man keine erschöpfenden Lebensbilder oder allseitig abschliessende Charakteristiken erwarten; bei der Behandlung des bergischen Märtyrers Adolf Clarenbach standen dem Verfasser sogar, da C. Kraffts wichtige Veröffentlichungen des Aktenmaterials noch fehlten, nur dürftige Quellen zu Gebote, aber gerade so, wie sie sind, spiegeln diese Aufsätze am klarsten die hohe Auffassung Dörpfelds von dem Lehrerberuf, die innige Wärme seines religiösen Gefühls und die rastlose Arbeit an seiner wissenschaftlichen Vertiefung wieder, so dass ungewollt aus all diesen Lehreridealen die charaktervolle Persönlichkeit des Verfassers als ein ihnen ebenbürtiges Lehrerideal hervortritt.

Ebenso dringend wie dieser Band ist Band VII „Das Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung" allen, die für das wahre Wohl des Volkes einen empfänglichen Sinn und ein warmes Herz haben und sich nicht durch die Schlagwörter der Parteien blenden lassen, zu eingehender Prüfung zu empfehlen. Denn die Schrift handelt von einer der brennendsten Zeit- und Streitfragen; und das Interesse für die Volksschule in die weitesten Kreise zu tragen, die Verwaltung der Schule von dem Bann staatlicher und kirchlicher Bevormundung zu befreien und der so selbständig gewordenen Schule eine gedeihliche Entwicklung zu sichern, indem bei der Selbstverwaltung alle Hauptinteressenten: Staat, Kirche, Gemeinde, Schulamt und Familie angemessen vertreten werden, das ist das edle Ziel, um dessentwillen der „alte, gebrechliche Schulinvalide" diese seine letzte Schrift verfasst, und das er in ihr mit ungebrochener Geisteskraft und Frische verfolgt hat. Als eines Schulmeisters Testament ist dies tief durchdachte Werk in den Comenius-Blättern 1895, 3 ff. bezeichnet und gründlich gewürdigt worden, so dass eine eingehendere Besprechung an dieser Stelle unthunlich erscheint. Aber es ist nicht ein Testament, in dem wehmütige Entsagung herrscht, sondern das durchweht ist von frischem Mut, der trotz aller Hindernisse an die dereinstige Erfüllung seiner Wünsche glaubt. Und diese sieghafte Zuversicht wurzelt in dem sicheren

Grunde der Erfahrung der heimatlichen Schulgeschichte, die jene geforderte Selbstverwaltung der Schule seit den Tagen der Reformation in ihren wesentlichen Grundzügen besessen und es gerade dadurch zu besonderer Blüte gebracht hat. Wie der Freiherr vom Stein nicht am grünen Tisch, sondern aus der klaren Erkenntnis der wohlthätigen Wirkung, die in der Grafschaft Mark die alte Gemeindefreiheit geübt hatte, zu der unumstösslichen Überzeugung kam, dass eine gesunde politische Ordnung nur da bestehe, wo das Volk selber handanlegend das Regieren lerne, und darauf sein Reformwerk aufbaute, so ist auch Dörpfelds fruchtbarer Reformgedanke nicht ein in der Studierstube erklügeltes Fündlein, sondern die naturgemässe Weiterentwicklung der in der Schulgeschichte seiner bergischen Heimat gegebenen Keime einer freiheitlichen Schulverfassung. Und es steht zu hoffen, dass hier wie dort die Verwirklichung des wertvollen und bewährten Grundgedankens ein hoher Segen für das ganze Volk sein wird. Gerade deshalb möge dieses letzte Werk Dörpfelds, das die Summe der gesamten Wirksamkeit eines reichen Lebens zieht und durch die gründliche Gewissenhaftigkeit und die siegesfrohe Klarheit seiner Darlegungen zugleich überzeugt und erwärmt, recht viele Leser finden, die aus ihm ein thatkräftiges Interesse für die Volksschule schöpfen!

---

Gesammelte Schriften von A. Spir. I. u. II. Bd. Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. 3. Aufl. 8 M. III. Bd. Moralität und Religion. 3. Aufl. Recht und Unrecht. 2. Aufl. 4 M. IV. Bd. Philosophische Essays. 4 M. Stuttgart, Paul Neffs Verlag. o. J.

Der Verfasser dieser Schriften, A. Spir, ist geboren 1837 in Südrussland, gestorben 1890 in Genf. Er stand vor seiner Hinwendung zur philosophischen Schriftstellerei als Seeoffizier in russischen Diensten. Seine schriftstellerische Thätigkeit eröffnete er 1867 mit der Schrift „Die Wahrheit". Leipzig. Richtung und Fortgang seiner Schriftstellerei lassen schon die Titel der darauf folgenden Schriften erkennen: Andeutungen zu einem widerspruchslosen Denken. ebd. 1868. Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit. ebd. 1868. Erörterung einer philosophischen Grundeinsicht. 1869, endlich der des Hauptwerkes: Denken und Wirklichkeit. 1873. 2. Aufl. 1877.

Nicht durch gesteigerte Nachfrage wurde, wie Spir selbst im Vorwort eingesteht, die Sammlung der Schriften 1883—85 veranlasst, die nun von einem neuen Verleger noch einmal dem Publikum dargeboten werden. Zwischen unseren Zeilen wird man schon gelesen haben, dass der Erfolg der Schriften nicht den Wünschen und Erwartungen ihres Verfassers entsprochen hat, in dessen philosophischen Essays IV. S. 219 wir die grossen Worte lesen, dass das Erscheinen seiner Lehren das Hauptereignis des 19. Jahrhunderts sei, durch welches dasselbe in der ganzen Geschichte der Menschheit einzig dastehen werde.

Wird aber der dem Lebenden vorenthaltene Beifall vielleicht nun um so mehr dem Toten gespendet werden? Der berühmte russische Schriftsteller Leon Tolstoy hat in einem Schreiben an den jetzigen Verleger der Spirschen Schriften der Zuversicht Ausdruck gegeben, dass das Schicksal des Werkes von Spir demjenigen Schopenhauers ähnlich sein werde, „welcher erst nach seinem Tode bekannt und bewundert wurde".

Es würde dem Recensenten eine nicht geringe Freude sein, einem Manne, der sich in so würdiger Weise wie Spir, anscheinend ganz nach Art der grossen Philosophen des Altertums, mit der Philosophie befasst hat, behülflich sein zu können, damit er zu reichlicherer Anerkennung gelange. Vorausgesetzt, dass die Leistungen des Mannes darauf Anspruch machen dürfen!

Nehmen wir aber das Hauptwerk Spirs zur Hand, so begegnet uns darin zunächst eine Erneuerung der Lehre des berühmten irischen Philosophen des vergangenen Jahrhunderts, des Bischofs Berkeley, dass nämlich, was wir als Körper erkennen, in Wirklichkeit nichts anderes als unsere Sinnesempfindung ist. Es sind Stühle und Tische in meinem Zimmer, besagt hiernach in Wahrheit nicht mehr, als dass solche von mir und jedem, der sich dahin begiebt, wahrgenommen werden, immer wieder wahrgenommen werden.

Diesem letzteren Urteil aber, so gewiss ihm jeder sich irgend Besinnende zustimmen wird, entspricht nun keineswegs das gemeine Bewusstsein von solchen Gegenständen. Vielmehr hege ich und jeder andere, Berkeley selbst kann es nicht anders gemacht haben, die Überzeugung, dass solche Stühle und Tische unabhängig von mir und jedem Wahrnehmenden vorhandene Dinge sind. Oder, wie Spir sagt, die Körper sind ihrem Begriffe nach unbedingt.

Wie nun? Wenn man dieses letztere gemeine Bewusstsein und seinen Inhalt einmal an jene Besinnung des Berkeley hielte und sich erst von dieser gleichsam abheben liesse? Würde nicht dadurch sehr erleichtert, ja allererst ermöglicht werden, sich dasjenige mit Vollständigkeit zu vergegenwärtigen, was solches gemeine Bewusstsein im Gegensatz zu jener Besinnung ausmacht und auch ihr zum Trotz immer in seinem Bestande erhält?

Diese Frage gestellt und sachgemäss beantwortet zu haben werden wir als die Hauptleistung Spirs ansehen dürfen und als ein nicht unerhebliches Verdienst desselben um die Philosophie. Seine Antwort auf die Frage, wodurch aus blossen subjektiven Sinnesempfindungen das gemeine Weltbewusstsein zustande komme, lautet aber I. S. 145, unserer Erkenntnis der Körper liege ein ursprüngliches, nicht aus Erfahrung abgeleitetes Gesetz des Denkens zu Grunde und dieses Gesetz könne nichts anderes sein als ein Begriff des Unbedingten, eine innere Disposition des Subjekts, einen jeden Gegenstand an sich als unbedingt oder als eine Substanz zu denken.

Den so zuerst aufgezeigten Begriff meint aber nun Spir weiterhin

im 2. Buche des 1. Bandes, in der „Grundlegung", in den allgemeinsten Gesetzen des Denkens wiederzufinden, so in dem Satze der Identität, wonach „ein jedes sich selbst gleich ist" oder „ist, was es ist". Aus dem aber wird von ihm endlich als der völlige Gehalt jenes schon der Erkenntnis einer äusseren Welt zu Grunde liegenden Begriffes der Satz entwickelt, dass in dem eigenen unbedingten Wesen der Dinge gar keine Vereinigung des Verschiedenen möglich ist oder, mit anderen Worten, dass darin alle Vielfältigkeit, alle Unterschiede, welche sich in der alltäglichen Erfahrung der Dinge so stark aufdrängen, fehlen.

Wie es aber auch mit der Richtigkeit und Triftigkeit dieser letzteren Entwickelung stehen mag — Recensent bekennt, dass sie ihm keineswegs ganz einwandsfrei erscheint —, so würde doch nimmermehr das blosse Vorhandensein eines solchen Begriffes von einem Unbedingten im Denken schon hinreichen, das Dasein eines Gegenstandes solcher Idee zu behaupten. Wer anders meint, für den hätte Kant seine Kritik der reinen Vernunft vergebens geschrieben.

In diesem Punkte aber ist nun leider ein erheblicher Unterschied zwischen der ersten Auflage und der letzten (3.) Ausgabe des Spirschen Hauptwerkes wahrzunehmen. Gegen den sich in seinen Meinungen mehr und mehr dogmatisch verhärtenden Denker werden wir aber kein Bedenken tragen, uns auf die Seite des jüngeren Spir zu stellen. Dieser nämlich will das Prinzip des Unbedingten nur so weit, als es durch die Erfahrung z. B. in der Erkenntnis einer äusseren Welt bestätigt wird, behaupten. Während aber der jüngere und in höherem Grade kritisch gestimmte Denker noch auf der letzten Seite des Hauptwerkes zugiebt, dass das von ihm Gefundene wohl ein Bewusstsein, nicht aber eine Erkenntnis des Übersinnlichen, d. h. eine Metaphysik, möglich mache, findet sich in der Ausgabe letzter Hand desselben Werkes zwar ganz im Anfange der Einleitung gleichfalls noch etwas von einer kritischen Anwandlung. Aber schon ein paar Seiten weiter in derselben Einleitung bestimmt der Verfasser die Aufgabe der Philosophie dahin, über die natürliche Täuschung, in der die Erfahrungswissenschaften verbleiben, zu erheben und „die gegebenen Gegenstände so zu erkennen, wie sie wahrhaft und wirklich sind". Dem entspricht dann, dass I. S. 205 geradezu zwei verschiedene Gebiete der Wirklichkeit unterschieden werden, einerseits das eigene mit sich selbst identische Wesen der Dinge, auf welches sich die Aussage unseres Denkgesetzes beziehe, das Gebiet des Unbedingten, und andererseits die empirische Darstellung der Dinge, wie Kant es nenne, die „Erscheinung", welche nichts Unbedingtes enthalte, also das Gebiet des Bedingten. Auf dieses sind nach Spir die Erfahrungswissenschaften eingeschränkt, von jenem aber, dem wahrhaft Wirklichen, handelt die Philosophie.

Nunmehr ist die eine, mit Tolstoy zu sprechen, idée principale genannt, mit der als einer Fackel der Philosoph Spir jedes Dunkel

auch von Moral und Religion meint völlig erhellen zu können: das Unbedingte oder das eigene mit sich selbst identische Wesen der Dinge im Gegensatze zur Sinnenwelt. Gern würde Rec. berichten dürfen, dass Spir bei der Darstellung seines einen Gedankens Reichtum und Fülle des Geistes wie etwa Schopenhauer in ähnlichem Falle entfaltet habe. Leider jedoch findet sich solches sehr Wünschenswerte bei Spir nur in recht geringem Grade. Selbst über eine gewisse Eintönigkeit ist zu klagen.

Seine Lehre vom Unbedingten im Verhältnis zur Erfahrungswelt bezeichnet nun Spir auch als eine Erneuerung der kritischen Philosophie. Der Name „kritisch" ist aber nicht mehr herrenlos, sondern bereits von Kant in Besitz genommen zur Benennung der von ihm begründeten Art des Philosophierens. Spir rechtfertigt aber den angemassten Namen damit, dass die Erforschung der Gesetze des Denkens seine erste und hauptsächlichste Aufgabe bilde.

Indessen nach Kant wird eine Philosophie nur dann mit Recht eine kritische heissen, wenn und weil sie sich vor dem Befassen mit der Erforschung der Dinge besinnt, wie und als was uns alle möglichen Dinge allein gegeben sind. Die Antwort „als etwas von uns Menschen Erfahrenes und Erkanntes" ist aber bereits gleichbedeutend mit der Bescheidung: Also ist alle Erkenntnis und Wissenschaft von Dingen immer nur eine menschliche und höchstens eine menschlich richtige Auffassung von solchen Dingen, nicht aber schon solchen Dingen selbst gleichzusetzen. Wird nun dieses Ergebnis der einfachsten Besinnung nicht gezogen, so ist die Philosophie, mag die Erforschung des Denkens noch so sehr ihre erste und Hauptaufgabe bilden, nicht eine kritische, d. h. unterscheidende, Philosophie.

So viel ist mit Gewissheit zu behaupten: Kant würde nimmermehr eine Lehre als kritisch bezeichnet haben, welche wie die Spirsche die Erfahrungswelt nicht nur sachgemäss eine menschlich-bedingte oder menschliche nennt, sondern sie zu einer blossen Täuschung herabwürdigt. „Unsere gesamte Erfahrung beruht, sagt Spir I. S. 4, auf einer systematisch organisierten Täuschung." In die Beweggründe zu einer derartigen Verzerrung der kritischen Besinnung gewährt uns aber folgender Satz Spirs in dem Essay „Was sehen wir?" IV. S. 31 einen überaus lehrreichen Einblick: „Eine von der empirischen Wissenschaft verschiedene Philosophie kann es nur dann geben, wenn die empirische Wissenschaft auf Täuschung beruht und darum keine unbedingt wahre Erkenntnis liefert, welche zu suchen eben die Aufgabe der Philosophie ist."

Also das ist der Zweck: Raum für eine pure Metaphysik zu schaffen, neben der die empirische Wissenschaft bei aller gern zugestandenen praktischen Brauchbarkeit als Beschäftigung mit einem völlig Nichtigen gänzlich verschwindet.

Ganz anders als dieser „Erneuerer" dachte allerdings der alte erste Begründer der kritischen Philosophie. Für Kant gehörten die

empirischen Wissenschaften zur Philosophie hinzu, wenn sie auch lange nicht den Begriff derselben erschöpften.

Hiernach werden wir uns nicht wundern, dass, wo immer Spir Lehren des Kantischen Kriticismus berührt, wie in der Beurteilung der Morallehre Kants (III. S. 35—50), sich ein bedauerlicher Mangel an Sinn gerade für das Eigenste von Kant zeigt, für eine kritische, scharfe Unterscheidung der Begriffe, z. B. von Glückseligkeit und Tugend, jenes als eines empirischen, dieses als eines rationalen.

Denn Kant war ein grossartig vielseitiger, man darf sagen, allseitiger Geist, für die Erfahrungswelt und deren Erfassung in der Forschung ebenso offen wie für dasjenige, was darüber hinausliegt. Spir dagegen hat für die empirischen Wissenschaften, die er so tief stellt, schwerlich irgend Liebe und Verständnis besessen. Er ist ein blosser Logiker, und sein Gedankengebäude ist nicht mit der Philosophie aller Zukunft, der kritischen von Kants Art, sondern höchstens mit einer zwar an sich ehrenwerten, ja ehrwürdigen, dogmatischen Lehre des griechischen Altertums, die aber ihre Zeit gehabt hat, zusammenzustellen.

Auch in der neuesten 8. Auflage von Überweg-Heinzes Grundriss der Geschichte der Philosophie (1897) wird Spirs Lehre mit derjenigen des Hauptes der Philosophen von Elea, des Parmenides, verglichen, dass das Seiende ist und nichts ist das Nichtsein, die Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge.

Dr. H. Romundt.

Georg Lasson, Zur Theorie des christlichen Dogmas. Berlin 1897. R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder. IV, 123 S. 8°. 2,80 M.

Eine Theorie des christlichen Dogmas, d. h. eine in streng begrifflicher Entwickelung gehaltene philosophische Wissenschaftslehre der Dogmatik will der Verfasser geben. Im Rückgang auf die altkirchlichen Bekenntnisse kann er doch den Zwiespalt nicht übersehen, in dem diese zu der heutigen Entwickelungsstufe des allgemeinen Erkennens stehen, und er betrachtet es darum als ein vielfach noch unzureichend anerkanntes und gelöstes Hauptproblem, die wissenschaftliche Methode der Dogmatik in die Bahn zu lenken, die durch die Arbeit der neueren Philosophie allem wissenschaftlichen Denken vorgezeichnet sei, da er selbst an der Möglichkeit verzweifelt, die altprotestantische Dogmatik in ursprünglicher Gestalt auch der Gegenwart zum Gesetz zu machen, wenn sie auch aus der Heldenzeit der Reformation herstammt, und trotz des kräftigen religiösen Lebens, das in ihren Begründern pulsierte. Die Religion wird als eine Äusserung der praktischen Vernunft gefasst und als ein praktisches Verhalten charakterisiert, das im engen Bunde mit der Sittlichkeit ausserhalb des bloss theoretischen Verhaltens der Vorstellung sich in durchaus eigentümlicher Weise bethätige. Verfasser sucht eine freie Mittelstellung einzunehmen zwischen den geistigen Strömungen der Gegenwart auf dogmatischem Gebiete, ebensowenig ein Anhänger der „einseitigen

Orthodoxie" wie ein Wortführer der „negativen Theologie". „Wie diese sich an das Positive, Zufällige, Äusserliche hält, um es einseitig zu verneinen, so die irrig orthodoxe, um es einseitig zu bejahen." Es ist ihm wesentlich darum zu thun, wie es zuerst ein Schleiermacher unternommen hat, die im Leben der Gemeinde thatsächlich vorhandene und täglich sich erneuende christliche Wahrheit als einen zusammenhängenden Organismus und damit die Wahrheit der Religion überhaupt allein durch die freie Arbeit des Begriffs nachzuweisen, d. h. als streng wissenschaftlicher Denker.

Einzelne Aufstellungen des Verfassers erscheinen gewagt oder mindestens superlativ. Kann man wirklich im Ernste vom Dogma an und für sich und in allen seinen Einzelheiten noch behaupten: „es bildet noch heute wie vor Jahrhunderten geradezu den Untergrund unserer gesamten geistigen Kultur." (S. 55.) Kann man ihm noch eine erziehende Macht zuschreiben, „mit der sich kein anderes Bildungselement in unserer Kultur vergleichen lasse?" (S. 56 ff.) Verfasser korrigiert aber diese seine eigene Anschauung selbst, wenn er dann fortfährt darauf hinzuweisen, dass die Lebensanschauungen ebenso wie die Lebensgewohnheiten der christlichen Völker von den Gedankenelementen durchtränkt sind, die das Dogma der Kirche in sich fasst. Also nicht von dem Dogma, sondern von seinen Gedankenelementen, die sich beide eben überall unterscheiden wie Buchstabe und Geist. Und was würde der grosse Lessing sagen, der doch den Bestand eines Christentums schon vor dem Zustandekommen des biblischen Kanons so energisch aufgezeigt hat, wenn er in dieser Theorie des christlichen Dogmas die Forderung eines undogmatischen Christentums gleichgesetzt sähe mit dem Verlangen nach einem auf das Niveau vorchristlicher Religionen hinabgesunkenen Christentum? (S. 88) oder wenn er die sonderbare These darin verfochten fände: „Das Christentum ist von Anfang an und seinem Wesen nach dogmatisch." (S. 76.) Dann mag immerhin das aus den praktischen Bedürfnissen der religiösen Lebensgemeinschaft entspringende Streben nach einer Klarheit der christlichen Verkündigung zu den religiösen Gedankensystemen der Dogmenbildung hinführen, nicht die spätere lehrhafte Fixierung ist doch die treibende und lebenweckende Kraft immer gewesen, sondern einzig stets der geistige Inhalt, der vor ihr vorhanden war und dem sie nur als Schale dient. Das Dogma ist überall die zeitliche Hülle, nie die Hauptsache im religiösen Leben. Verfasser bemüht sich wohl, das „Knochengerüst einer allgemeinen anerkannten Kirchenlehre" als unentbehrlich und als „ein Erzeugnis und eine Konsequenz der Ideen des Christentums selber" verständlich zu machen. Aber kommt er nicht schliesslich selber zu dem Resultat, dass eine verwirrende Mannigfaltigkeit von verschiedenen Fundamentalsätzen oder Prinzipien oder Grundwahrheiten des Christentums mit der Zeit hervorgetreten sei, und dass man stets zwischen dem Gesamtbekenntnisse der Gemeinde und dem Ausdruck der Überzeugung der einzelnen Gläubigen sorgfältig unterscheiden müsse? (S. 95.) Auch läuft die Zustimmung zum Dogma, die er

fordert, überraschender Weise am Ende nur auf den Entschluss hinaus, sich der Gemeinschaft des Glaubens anzuschliesen, die dies Lehrfundament besitzt. (S. 97.) Karl Mämpel.

Jacob Frohschammer, Ein Pädagoge unter den modernen Philosophen. Einführung in das philosophisch-pädagogische System Frohschammers. Von Joh. Friedrich. Fürth in B. Verlag von Georg Rosenberg. 1896. Preis Mk. 1,50,

Eine ebenso verdienstvolle als zeitgemässe Schrift. Der charaktervolle, hochsinnige Münchener Philosoph, der am 14. Juni 1893 sein an Kämpfen und Mühen reiches Leben selig beschlossen hat, verdient es, nicht blos wegen seiner ausgezeichneten Persönlichkeit, sondern auch wegen seiner hervorragenden Leistungen auf dem Gebiete der Philosophie in dankbarer Erinnerung erhalten zu werden, zumal dieselben bei verständiger Anordnung vortreffliche Dienste zur Klärung unserer Wirren zu gewähren geeignet sind. Frohschammer, ursprünglich zum katholischen Priester bestimmt, durch ausserordentliches Streben zum theologischen Dozenten und Prediger an der Universität in München emporgestiegen, unternahm im Jahre 1860 aus innerstem Antrieb den Kampf für die Freiheit der Wissenschaft in der katholischen Kirche, der ihm zwar viele persönliche Nachteile brachte, aber ihn zur Ausbildung einer philosophischen Weltanschauung trieb, die ihn vollen Ersatz für jene Unbilden finden und ihn mit dem trostreichen Bewusstsein von der irdischen Schaubühne abtreten lässt, nicht vergebens gelebt und gestrebt zu haben. Folgende Errungenschaften dieses hochsinnigen Strebens lassen sich namhaft machen: 1. Die römisch-katholische Kirche sinkt zum geisttödtenden Mechanismus herab, wenn die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung über die religiös-sittlichen Fragen in ihr planmässig unterdrückt wird. 2. Dieses hohe Gut kann in ihr nur gerettet und erhalten werden, durch eine solche Hebung des Schulwesens, dass das katholische Volk in den Stand gesetzt wird, sich selbst thätig an dieser grossen Arbeit zu betheiligen. 3. Nicht durch Austritt aus der katholischen Kirche und eine kirchliche Neuschöpfung wird dieses Ziel erreicht, sondern durch standhaftes, treues Ausharren in dieser Kirche. 4. Dass jeder Kulturstaat die Pflicht hat, die Leitung des Schul- und Erziehungswesens in feste Hand zu nehmen, ist eine der wohlbegründeten Folgerungen seiner philosophischen Weltanschauung. 5. Der Kulturstaat hat aber nicht die kirchlichen Dogmatiken als Grundlagen der Volkserziehung zu benutzen, sondern die feste und allgemein giltige Ordnung der Natur und das von allen Dogmatiken unabhängige und alle Konfessionen gleichmässig verpflichtende Sittengesetz. 6. Um zu diesem Zwecke den nötigen Einfluss auf die Familien zu gewinnen, sind die Kindergärten nach Fröbels Methode zu empfehlen und so viel als möglich zu verbreiten. Es wäre zweckmässig gewesen, wenn in dieser oder ähnlicher Weise die Verdienste Frohschammers kurz und bündig dargelegt worden wären.

Minfeld, Pfalz, Juni. B. Baehring.

Unter dem Titel: „Das freie Christentum und die Bewegung für ethische Kultur“ veröffentlicht Privatdozent Dr. **Joh. Kreyenbühl** in Zürich (Freiburg i. B., J. C. B. Mohr. 1896) einen Vortrag, der für unsere Mitglieder von Interesse sein dürfte. Der Verfasser bekämpft mit Grund eine Trennung der Moral von der Religion und dass es möglich sei, das sittliche Leben der Menschheit unabhängig und losgelöst von den Formen und Kräften des religiösen Lebens zu gestalten und zu befördern, wie es die ethische Bewegung will. Dass aber von dem Verfasser der Wert einer strengen Unterscheidung der Moral von der Religion, wie sie Kant unternommen hat, der doch keineswegs eine Trennung befürwortete, bereits hinlänglich gewürdigt sei, darf bezweifelt werden. Solche auch im Interesse der Reinheit und Strenge der Moral zu wünschende Unterscheidung hat sich bei Kant bereits als wirksames Mittel zur Läuterung von Kirche und Religion erwiesen und dürfte sich in Zukunft noch mehr so bewähren. **Dr. H. Romundt.**

Mit der Geschichte der akademischen Deposition beschäftigt sich eine Arbeit von Fabricius. (Die Akademische Deposition. Beiträge zur deutschen Litteratur- und Kulturgeschichte, speziell zur Sittengeschichte der Universitäten. Frankfurt a. M. Völcker. 8°. 76 S. 2 M.) Anknüpfend an Schade kommt der Verf. unter Verwendung des zahlreichen seither bekannt gewordenen Materials zur Geschichte der Universitäten zu dem Ergebnis, dass die Deposition ursprünglich in Frankreich in den Bursenverbindungen in Gebrauch, von dort nach Deutschland übertragen und hier später amtlichen Charakter erhalten und in ihren Formen Einwirkung durch deutsche Handwerkerbräuche erfahren habe.

Unter den verschiedenen Besprechungen, welche das vortreffliche Buch von Kurd Lasswitz über Theodor Fechner (Frommanns Klassiker der Philosophie, hrsg. von Falckenberg, Bd. I), Stuttgart, Fr. Frommann (E. Hauff) 1896, VIII, 207 S. M. 1.75, neuerdings gefunden hat, scheint uns diejenige von P. Hensel in der Historischen Zeitschrift (N. F. Bd. 43 S. 300 ff.) besonders beachtenswert. Fechner gehört zu den Philosophen, deren Ideen unserem Forschungsgebiet besonders nahe stehen und wir machen hier noch besonders auf den in diesen Heften veröffentlichten Aufsatz von Simon aufmerksam.

# Nachrichten.

Von der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von J. J. Herzog, hrsg. von D. Alb. Hauck (Leipzig, Verlag von J. C. Hinrfchs) ist vor kurzem der dritte Band erschienen, der die Artikel Bibelübersetzungen bis Christenverfolgungen umfasst (832 SS. gr. 8°). Der umfangreichste und auch der wertvollste Artikel ist der über die Bibelübersetzungen (S. 1—167), der soeben auch als Sonder-Ausgabe in den Buchhandel gekommen ist; er ist von verschiedenen Fachmännern verfasst, von denen Nestle, E. Reuss (S. Berger), Leskien, H. Zimmer, Franz Balogh genannt sein mögen. Hier interessieren insbesondere Nestles Ausführungen über die vorlutherische deutsche Bibel und Bergers Arbeit über die romanischen Übersetzungen. Für die Lösung der Frage nach dem waldensischen Ursprunge der deutschen Bibel des Mittelalters sollte man die französischen und italienischen Waldenser-Bibeln und Texte mehr heranziehen als es bis jetzt geschehen ist. Von sonstigen grösseren Artikeln nennen wir die über Calvin (R. Stähelin), Butzer (Paul Grünberg) und Blaurer (Bossert). Das Forschungsgebiet der C.G. im engeren Sinn berühren die eingehenden Artikel über die Böhmischen Brüder (Joseph Müller) und über die Brüder des gemeinsamen Lebens (Schulze). Ferner verweisen wir auf die Aufsätze über Martin Borhaus (K. Bernoulli), Jacob Böhme (Dibelius), Rob. Boyle (G. Lechler), Robert Browne (Loofs), Otto Brunfels (W. Vogt), Johannes Campanus (Hegler) und Seb. Castellio (R. Staehelin). Von diesen sind wertvoll die Arbeiten über Mart. Borhaus und besonders der über Campanus, der unter Benutzung eines demnächst erscheinenden Buches über das Täufertum in Jülich (von K. Rembert) verfasst worden ist; völlig ungenügend ist dagegen die Arbeit von W. Vogt über Brunfels, der nicht einmal die eingehenden Studien von F. W. E. Roth (Zts. f. d. Gesch. d. Oberrheins. N. F. Bd. IX, 2 S. 284—320) kennt. Auch der Artikel über Castellio hätte eingehender sein können.

---

Adolf Harnacks Schrift: „Über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu" (Freiburg i. Br. Mohr, 1897, 36 SS. 0.80 Pf.) enthält einige Ergebnisse, die uns auch von geschichtlichen Gesichtspunkten aus interessieren. Dass der Text des Stückes nicht später als etwa um 130 n. Chr. aufgezeichnet sein kann, hatten schon die ersten Herausgeber hervorgehoben. Harnack macht darauf aufmerksam, dass der Text Kennzeichen hohen Alters trägt und dass die auf uns gekommene Handschrift wohl die Abschrift einer früher gemachten Zusammenstellung von Herrnworten ist. Diese Zusammenstellung ist nach Harnack keineswegs lediglich zu privaten oder gelehrten

Zwecken hergestellt, sondern sie war zu öffentlichem Gebrauche bestimmt. Dieses Ergebnis der Harnackschen Untersuchung scheint uns ebenso wichtig wie das zweite, dass die Sammlung wahrscheinlich aus dem „Evangelium der Egypter" genommen und also ein Excerpt aus diesem Evangelium ist. Eine Zusammenstellung von Herrenworten, die zum öffentlichen Gebrauche bestimmt war, beweist, gleichviel ob sie Excerpt ist oder nicht, dass die Christen-Gemeinden, die sich für ihren Gebrauch solche Spruch-Sammlungen herstellten, eben auf diese Herrnworte einen Hauptnachdruck legten. Als Hauptquelle des Lucas und Matthäus gilt heute allgemein eine uralte Sammlung von Herrnworten, die man als das Urevangelium bezeichnet. Harnack erklärt, dass unser Text kein Überrest dieses Urevangeliums sei und er wird darin wohl recht haben. Aber aus dem Bedürfnis und aus den Anschauungen heraus, aus denen jenes Urevangelium geschrieben ist, ist offenbar auch der neugefundene Text entstanden. Und die Thatsache, dass diese Sammlungen späterhin aus dem öffentlichen Gebrauch verdrängt wurden — wären sie dies nicht, so wären uns beide Sammlungen sicherlich erhalten geblieben — beweist weiter, dass sich nachmals die Anschauungen in diesem Punkte innerhalb der Kirche änderten; von einer Auffassung, die die Herrnworte in den Vordergrund des Gottesdienstes und der Unterweisung stellte und die Alles eben auf diese Worte bezog, finden sich in späteren Jahrhunderten innerhalb der Kirche keineswegs mehr so deutliche Spuren, wie es in der ältesten christlichen Litteratur der Fall ist. Die Sammlungen der Herrnworte, wie sie im ersten und zweiten Jahrhundert zu öffentlichem Gebrauche vorhanden und offenbar weit verbreitet waren, verschwinden, und erst unser Jahrhundert entdeckt wieder die Reste dieser untergegangenen Litteraturgattung.

---

Man hat bisher zu wenig beachtet, dass die sog. Waldenser unter dem Druck der furchtbaren Verfolgungen, die sie zu erdulden hatten, sich im eigentlichen Sinne zu einer geheimen Verbrüderung umgestaltet hatten und alle Künste, die in solcher Lage notwendig waren, unter sich übten. Zu diesen gehörte die Einführung geheimer Erkennungszeichen, z. B. bei der gegenseitigen Begrüssung und beim Handgeben. Aus den Prozessverhandlungen, welche die Inquisitoren Antonius de Septo de Savilliano und Thomas de Casasco in den Jahren 1387 und 1388 wider Waldenser und ähnliche „Häretiker" in der Lombardei und der Diözese Turin (besonders in Pignerol) führten, lässt sich über die eigentümlichen Erkennungszeichen manches entnehmen. (Die Akten sind gedruckt bei Döllinger, Beiträge zur Sekten-Geschichte II, 254 f.) Einer der Angeklagten, der Bruder Antonius Galosea de Monto S. Raphaelis (Diözese Turin) sagt aus, zwei Männer hätten ihn an einen bestimmten Ort geführt, von denen einer seinen (des Bruders) kleinen Finger nach dem Brauch der Waldenser berührt habe" (Frater Antonius respondit, quod fuerunt duo homines, quorum unus ei tetigit digitum auricta lem[1]) more Valdensium). Eine ähnliche, noch bestimmtere Aussage macht der genannte Angeklagte

[1]) Es soll offenbar digitum auriclarem heissen (s. unten).

etwas später. „Interrogatus (heisst es in den Akten), quomodo sciebat, ipsam esse haereticam, respondit, quod ipsa tetigit sibi duos digitos, videlicet in acie digitorum, dicens ipsa sibi: vos bene veneritis. Ego credo, quod vos estis de secta nostra, sicut erat presbyter S. Mariae (de Novareto) et quia de more ipsorum est, quod mulieres tangunt duos digitos et homines digitum auriclarem ad cognoscendum se ipsos haereticos inter se". Demnach gab es ein Handzeichen für den Verkehr der Frauen und der Männer; der Griff der Männer ward durch ein Zeichen mit dem kleinen Finger gegeben; die Frauen berührten die Fingerspitzen. Aber über die Form der Berührung schweigt der Angeklagte. Für die Beurteilung der geschichtlichen Zusammenhänge wäre es von Interesse, zu erfahren, ob und wo sich etwa diese Erkennungszeichen in gleicher Art in späteren Zeiten wiederfinden.

---

Es ist erfreulich, dass die Geringschätzung, mit der die Gelehrten früher an der grossen Bewegung des sog. Anabaptismus — es ist dies, wie von uns oft betont, ein Sekten- und Ketzer-Name, den niemals eine Partei oder Religionsgemeinschaft von sich selbst gebraucht hat — vorüber zu gehen pflegten, mehr und mehr aufhört und dass an die Stelle früherer Nichtbeachtung eine lebhafte Beschäftigung mit diesem Gegenstande tritt. Und zwar ist dies nicht nur in Deutschland, Österreich und der Schweiz, sondern auch in England, Holland und Amerika der Fall. Wir haben auf das Buch von **Charles Beard,** Die Reformation des 16. Jahrh. in ihrem Verhältnis zum modernen Denken und Wissen. Zwölf Hibbert-Vorlesungen. Übersetzt von Fr. Halverscheid. Berlin, G. Reimer (M. 6), bereits früher aufmerksam gemacht. Auch auf das wertvolle Buch von **H. Maronier,** Het inwendig Woord. Eenige Bladziiden uit de Geschiedenis der Hervorming. Amsterdam Holkema 1890, haben wir in diesen Heften (Jahrg. 1893, S. 50) die Aufmerksamkeit gelenkt und die Arbeiten von **Richard Heath** über den Anabaptismus und Johannes Denck (The Contemporary Review, London, Isbister, März 1891 u. Dezember 1892) wenigstens erwähnt. Von dem letzteren Verfasser ist im Jahre 1895 ein neues Buch erschienen: Anabaptism. From its Rise at Zwickau to its Fall at Münster 1521—1536. London, Alexander and Stepheard, Furnival Str. Holborn (X u. 194 SS. 8°). Diese Schrift macht nicht den Anspruch, neue wissenschaftliche Ergebnisse zu liefern, sie ist vielmehr nur eine Zusammenfassung dessen, was über diese Ereignisse seit Cornelius von Anderen erforscht worden ist. Wir hätten gewünscht, dass die geschichtlichen Zusammenhänge wenigstens einleitungsweise berührt worden wären, und dass die Lehr-Entwicklung bestimmter und klarer herausgestellt wäre. Immerhin ist das Buch für den Zweck, den es sich stellt, geeignet und deshalb zu empfehlen.

---

Die obige Notiz war bereits geschrieben, als uns abermals ein grösseres Werk auf diesem Gebiete zuging, nämlich die Schrift von **Albert Henry Newman** (Professor der Kirchengeschichte an der Mc. Master Universität in Toronto, Canada): A History of Anti-Pedobaptism from the Rise of

Pedobaptism to A. D. 1609 (Philadelphia, American Baptist Publication Society) 1897. XI u. 414 SS. 8°. Newman hat sich bereits durch eine grössere Zahl von Arbeiten über die Waldenser, die mährischen Täufer, den Bauernkrieg u. s. w. bekannt gemacht, und sein vorliegendes Werk liefert den Beweis, dass er sich mit der vorhandenen Litteratur (nicht nur der englischen, sondern auch der deutschen) sehr eingehend beschäftigt hat. Die Aufgabe, die sich das Buch gestellt hat, geht nicht dahin, neue Forschungs-Ergebnisse vorzulegen; es handelt sich vielmehr um eine zusammenfassende Bearbeitung des vorhandenen Stoffes zu einem in sich geschlossenen und abgerundeten Bilde, und diesen Zweck wird die Arbeit Newmans gewiss für die englischen Leserkreise sehr gut erfüllen. Denjenigen, die tiefer in den Gegenstand eindringen wollen, giebt Newman Gelegenheit, die betreffende Litteratur kennen zu lernen: eine umfangreiche und sorgfältig bearbeitete Bücherkunde schliesst das Werk ab. Dem Buche sind die neueren Forschungen über die Geschichte des Täufertums im 16. Jahrhundert sehr zu statten gekommen; die Darstellung der Reformationszeit nimmt bei weitem den grössten Raum ein (S. 62—314), während sowohl die älteren, wie die späteren Zeiten etwas stiefmütterlich bedacht sind.

---

**Valentin Andreae**, von dem Spener einst sagte, „könnte ich Jemandem zum Besten der Kirche von den Toten erwecken, so wäre es J. V. Andreae“ (s. M.H. der C.G. 1892 · S. 229 ff.), ward von den Zeitgenossen verdächtigt, ein „Rosenkreuzer“ und ein „Wiedertäufer“ zu sein. Er beklagt sich darüber in der Vorrede zu einem der drei Bücher seiner Apologie. Von den Arten seiner Leser, sagt er, fürchte er am meisten die „Dialektiker“, d. h. die Leute, welche stets geneigt sind, zum Nachteil Anderer falsche Schlüsse zu ziehen. „Ihre Soriten (Kettenschlüsse), sagt er, schaffen mich zum Ketzer um“. Wenn ich sage, fährt er fort, „Menschenliebe ist unsere heiligste Pflicht“, so schliessen sie, dass ich die Rosenkreuzerei empfehle; wenn ich sage: „Spotte der Religion nicht“, so folgern sie: „Du bist ein Wiedertäufer“. (Vgl. Joh. Val. Andreaes Dichtungen. Lpz. 1786. 157 ff.) — An sich sind solche Vorwürfe ja sehr bezeichnend; besonders merkwürdig aber werden sie dadurch, dass „Rosenkreuzerei“ und „Wiedertäuferei“ hier in so naher Beziehung erscheinen. Dies erinnert doch sehr an die im Jahre 1623 erschienene Schrift von Zach. Theobald: „Warnungsschreiben vor den alten Wiedertäufern und neuen Schwärmern“, in der er den Beweis antritt, dass „die Rosenkreuzer und Pansophisten, wie sie sich jetzt nennen, Wiedertäufer sind“. (Näheres bei Keller, Die Waldenser. Lpz. 1886. S. 20.)

---

Nach den in den kirchengeschichtlichen Handbüchern üblichen **Darstellungen der Reformationsgeschichte** giebt es keine Reformatoren, die nicht ihre ersten reformatorischen Anregungen und ihre evangelischen Grundgedanken aus den seit 1517 erschienenen Schriften Luthers empfangen haben. Wenn dies wahr ist, so scheiden alle diejenigen Zeitgenossen Luthers selbstverständlich aus der Zahl der Reformatoren aus, die von sich selbst bestimmt erklären, dass sie schon vor Luthers Auftreten evangelisch ge-

sinnt waren und dass sie ihre evangelischen Ansichten nicht aus Luthers Schriften entnommen haben. Dazu gehören, um nur einige Namen zu nennen, Ulrich Zwingli, Wolfg. Fabritius Capito und Franz Lambert von Avignon, aber auch, wie Zwingli ausdrücklich bezeugt, noch viele andere Männer. Zwingli hat wiederholt (und zwar in den Jahren 1521, 1523 und 1527) erklärt, dass er selbst und viele andere, die ihm nahe gestanden, den „Kern des Evangeliums" früher erkannt gehabt haben, als Luther (s. M.H. der C.G. 1896 S. 257 u. 273 f.) und Capito bestätigt dies von sich und Zwingli in einem Brief an Heinr. Bullinger vom Jahre 1536 (s. Hottinger, Hist. eccl. Novi Test. VI., 207). Franz Lambert v. Avignon aber schreibt im Januar 1525 an den Bischof von Lausanne (s. Herminjard, Corresp. des Ref. (1866) I., 328): „Non docuit me Lutherus, quae Dei munere in sacris litteris agnovi, neque etiam scripta ejus." Aber man kann noch weiter gehen. Wenn die kirchengeschichtlichen Handbücher Recht haben, so sind auch alle diejenigen Gemeinden und Kirchen aus der Zahl der Evangelischen zu streichen, welche späterhin von sich behaupten, dass sie nicht in Luther oder Melanchthon, sondern in den älteren Evangelischen die Begründer und die Väter ihrer Kirchen erkennen. Dahin gehören sämtliche reformierten Gemeinden des Niederrheins im ehemaligen Herzogtum Cleve, deren amtliche Vertreter im Jahre 1664 eine bezügliche Erklärung abgaben (s. das Nähere in den M.H. der C.G. 1896 S. 63) und die Reformierten der Markgrafschaft Mähren, die im Jahre 1610 das gleiche erklären (s. M.H. 1895 S. 129 f.). Wahrscheinlich werden sich auch weitere Folgerungen ergeben. Danach kann man es Jedermanns Urteil anheimgeben, ob es wirklich, wie noch in der neuesten Biographie Luthers von Arnold E. Berger alles Ernstes behauptet wird, lediglich eine „unausrottbare protestantische Legende" ist, dass es bereits vor Luther Evangelische gegeben hat.

---

Über die ältere Geschichte der Universität Jena bringt Rudolf Eucken in der Beilage zur Allg. Ztg. vom 21. Okt. 1897 einen Artikel, der auch uns hier interessiert: Jena nahm im 17. u. 18. Jahrhundert unter den protest. Universitäten eine sehr bedeutende Stellung ein und soll zu Anfang des 18. Jahrh. etwa 2000 Studenten gehabt haben. Wie eifersüchtig die staatlichen und kirchlichen Autoritäten darüber wachten, dass ihre und nur ihre Anschauungen hier von den Professoren und Privatdozenten gelehrt wurden, zeigt die Geschichte der Hochschule auf das deutlichste. Die Anschauungen der Naturphilosophen des 17. Jahrh., wie sie z. B. Hugo Grotius vertrat, waren stark verpönt und wurden unter dem Namen des „Naturalismus" verdächtigt. So wurde dem Privatdozenten Dr. Joh. Georg Simon im Jahre 1679 der Vorwurf von den fürstlichen Visitatoren gemacht, dass er eine „lectio Grotiana" halte und es wurden Massregeln dawider angeordnet; ähnlich ward später (1696) wider den „unter dem sog. Pietismo herfürbrechenden Chiliasmus und Enthusiasmus" eingeschritten. Die Geschichte Jenas bestätigt, dass die Hochschulen es nicht gewesen sind, die der neuen Zeit die Bahn gebrochen haben.

---

W. Arnsperger bringt in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern VII, 1 einen Beitrag zu der Frage, wie **Lessing** sich mit der **Leibnizschen Philosophie** beschäftigt habe. Sein Ergebnis ist: Lessing habe in dem grossen Denker den geistesverwandten Führer und Wegweiser gefunden und sich in dem Kampf um die Frage nach dem Zusammenstimmen von Verstand und Gefühl, der ihn und seine Zeitgenossen bewegte, auf die Schriften des Philosophen berufen und ihn als Stütze für seine Ansichten herangezogen.

## Eingegangene Schriften.

(Vgl. C. Bl. der C. G. 1896. S. 179.)

Die Schriftleitung behält sich vor, über einzelne Werke noch besondere Besprechungen zu bringen.

Für unaufgefordert eingesandte Werke wird keinerlei andere Gewähr als die Namhaftmachung an dieser Stelle übernommen.

**The Abbotsholmian.** The new school, Abbotsholme, Derbyshire. 1895. Nr. 1. 4°. 32 S.

**Aronstein, Ph.** Die Entwicklung der höheren Knabenschulen in England. Marburg. Elwert. 8°. 75 S.

**Bang, S.** Katechetische Bausteine zu christozentrischer Behandlung des I. Hauptstückes. Leipzig. E. Wunderlich 1897. 8°. 142 S. 1,60 M.

**Bericht** über das zweiundsiebenzigste Vereinsjahr 1896—97 des schulwissenschaftlichen Bildungsvereins in Hamburg. 8°. 35 S.

**Berliner** Fröbelverein. Bericht über die Jahre 1895/96. 8°. 40 S.

**Blätter,** Bayreuther. Deutsche Zeitschrift im Geiste Richard Wagners, hrsg. von Hans von Wolzogen. Jahrg. 20. 1897. 1—12 Stück.

**Blätter** für Haus- und Kirchenmusik. Unter Mitwirkung namhafter Musikschriftsteller und Komponisten, hrsg. von Prof. E. Rabich. I. Jahrg. Nr. 1—5. Langensalza. Beyer u. Söhne. Pr. halbjährl. 3 M.

**Bosse-Büchlein.** Aussprüche und Ausführungen des Kultusministers über und für Schule und Lehrerstand. Halle a./S. Herm. Schroedel 1896. 8°. 51 S.

**Deutsche Nationalfeste.** Mitteilungen und Schriften des Ausschusses. Heft 1—4. München u. Leipzig. R. Oldenbourg. 8°.

**Engel, J.** Schiller als Führer zur Welt des Idealen. Vortrag. Charlottenburg. Selbstverl. 8°. 20 S. 50 Pf.

**Erichson, Alfr.** Der alten Strassburger Hochschule erstes Jahrhundertfest am 1. Mai 1667. Strassburg. Fr. Bull 1897. 8°. 14 S.

**Eucken, R.** Zur Erinnerung an Immanuel Hermann Fichte. S.-A. a. d. Zeitschrift. für Philos. und philosoph. Kritik. 110 Bd. 8°. 7 S.

**Falcke, Franz.** Ein Beitrag zur Methodik des Religionsunterrichts: Wie sind die Biblischen Geschichten in der Schule zu behandeln? Halle a./S. Herm. Schroedel 1896. 8°. 48 S.

**Geschäftsbericht** der Zentralschulpflege der Stadt Zürich 1896. Zürich. Berichtshaus 1897. 8°. 115 S.

**Hagen, H.** Die Lebensweisheit des Euripides. S.-A. aus der Konfidentia. Bern. Schmid u. Francke 1897. 8°. 85 S.

**Hardie, W.** Die Fortbildungsschule. Dissertation. Halle 1897. 8°. 63 S.

**Harms, F.** Vaterländische Erdkunde. Erdkunde in entwickelnder, anschaulicher Darstellung I. Braunschweig u. Leipzig. H. Wollermann 1897. 8°. 330 S. 4 M.

**Harms, H.** Fünf Thesen zur Reform des geographischen Unterrichts. Vortrag. 2. Aufl. Braunschweig u. Leipzig. H. Wollermann 1897. 8°. 30 S. 50 Pf.

**Harnack, Ad.** Berichte des Sekretärs der Brandenburgischen Societät der Wissenschaften, J. Th. Jablonski, an den Präsidenten G. W. Leibniz (1700—1715) nebst einigen Antworten von Leibniz. Berlin 1897. Kgl. Akademie der Wissenschaften i. Komm. bei G. Reimer. 4°. 120 S.

**Henck, Wilh.** Unsere Nahrungs- und Genussmittel. Für die reifere weibliche Jugend dargestellt. Kassel. Th. G. Fisher u. Co. 1896. 8 Tafeln mit Textheft. 72 S. 5 M.

**Hermann, Paul Th.** Diktatstoffe zur Einübung und Befestigung der deutschen Satzlehre. Leipzig. Ernst Wunderlich 1897. 8°. 79 S. 80 Pf.

**Heyfelder, V.** Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz. Berlin. R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder 1897. 8°. 81 S. M. 1,60.

**Hoffmann, S.** Ethisches Lesebuch zusammengestellt mit Rücksicht auf pädagogische Verwertung. Leipzig. E. Wunderlich 1897. 8°. 184 S. 1,60 M.

**Jahrbücher** der Königlichen Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. N. F. Heft XXIII. Erfurt 1897. C. Villaret. 8°. 122 S.

**Jahresbericht,** 22., des Pestalozzianums (Schweizerische permanente Schulausstellung) in Zürich. Zürich III. Rüegg 1897. 8°. 16 S.

**Knortz, K.** Individualität. Pädagogische Betrachtungen. Leipzig. E. H. Mayer 1897. 8°. 46 S. 1 M.

**Költzsch, A.** Rechenbuch für Volks- und Mittelschulen in acht Heften. Leipzig. Carl Merseburger. 7 Hefte. à 16, 20, 30 Pf.

**Költzsch, A.** Ergebnisse und methodische Bemerkungen zum Rechenbuch für Volks- und Mittelschulen. Heft 3/4. Leipzig. Carl Merseburger 1897. 8°. 52 S. 40 Pf.

**Kübler, Rich. u. Mohs, Hugo.** Merkbuch für Physik und Chemie in gehobenen Volksschulen. 2. verb. Aufl. Leipzig 1897. Selbstverlag. 8°. 54 S.

**Kuntzemüller, O.** Die Freimaurerei und ihre Gegner in sachlicher Darstellung und aktenmässiger Beleuchtung. 2. Aufl. Hannover. A. Sponholtz 1897. 8°. 88 S. 1,50 M.

**Laacke, Karl.** Das Besoldungswesen der Lehrer im deutschen Reiche und das neue Besoldungsgesetz in Preussen. Leipzig. E. Wunderlich 1897. 8°. 203 S. 2 M.

**Lang, R.** Das collegium humanitatis in Schaffhausen. Ein Beitrag zur Schulgeschichte. I. 1648—1727. II. 1727—1851. Leipzig. G. Fock 1893, 1896. 8°. 78 u. XVIII, 86 u. XVIII S.

**Lang, R.** Die Thätigkeit der Schaffhauser Scholarchen im 16. u. 17. Jahrh. Vortrag. Zürich. Orell Füssli 1896. 8°. 17 S. S.-A. a. d. Schweiz. Pädag. Zeitschr. VI, 6.

**Lay, W. A.** Schule und Stenographie. Ein Vortrag über die Frage: Welche Stellung hat die Pädagogik der Stenographie und ihren Systemen gegenüber einzunehmen? Pforzheim. Fr. Scholder 1895. 8°. 35 S.

**Lietz, H.** Die Erziehung in der Religion Jesu im Unterschiede zu der im dogmatischen Christentume. S.-A. Langensalza. H. Beyer u. Söhne 1896. 8°. 67 S.

**Lietz, H.** Emlohstobba. Roman oder Wirklichkeit? Bilder aus dem Schulleben der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft? Mit 22 Tafeln. Berlin. Ferd. Dümmler 1897. 8°. 192 S.

**Loserth, J.** Eine Fälschung des Vicekanzlers Wolfgang Schranz. S.-A. aus d. Mitteil. d. Instituts f. österr. Gesch.-Forschung. XVIII. Bd. 8°. 21 S.

**Loserth, J.** Studien zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrh. I. Teil. Bis zum Ausbruch des grossen Schismas. Sitzber. d. Akad. d. Wiss. i. Wien. Phil.-hist. Kl. Bd. CXXXVI. Wien 1897. 8°. 135 S.

**Lüttge, Ernst.** Der stilistische Anschauungs-Unterricht. Anleitung zu einer planmässigen Gestaltung der ersten Stilübungen auf anschaulicher Grundlage. Leipzig. E. Wunderlich 1897. 8°. 152 S. 1,60 M.

**Marx, H.** Reform des Elementarunterrichts in der Vorschule und Abschluss dieses Unterrichts in der deutschen Sexta. Progr. der Wöhlerschule zu Frankfurt a./M. Ost. 1897. 4°. 20 S.

**Monroe, Will. S.** Bibliography of Henry Barnard. Boston. New-England publishing company. 1897. 8°. 10 S.

**Monroe, Will. S.** Feeble-minded Children in the public schools. Westfield. Mass. 1897. 8°. 11 S.

**Mulder, Jan-Joris** u. **Frederichs, Jul.** Twee Verhandelingen over de Inquisitie in de Nederlanden tydens de 16de eeuw. Gent. J. Vuylsteke. 's-Gravenhage. M. Nijhoff 1897. 8°. 127 S. 3 Fr.

**Protokoll** über die Verhandlungen der vom allgemeinen deutschen Lehrerinnen-Verein zur Beratung der Oberlehrerinnen-Bildung und Prüfung eingesetzten Kommission.

**Sammlung** pädagogischer Vorträge, hrsg. von W. Meyer-Markau. X. Bd. Heft 1. 2. Fr. Polack, Was dem Lehrerstande und der Schule noch fehlt. A. Drei Lebensfragen des Lehrerstandes. B. Drei Lebensfragen der Schule. Bonn, Berlin, Leipzig. F. Soennecken. 8°. 22 S. 50 Pf. u. 36 S. 75 Pf. Jahrg. 3,60 M.

**Schäfer, Theodor.** Die innere Mission in der Schule. Ein Handbuch für den Lehrer. 3. verb. Aufl. Gütersloh. Bertelsmann 1896. 8°. 236 S. 2,40 M.

**Scheichl, Fr.** Glaubensflüchtlinge aus Deutschland seit dem Jahre 1500 und die Duldung im 16. Jahrh. Linz. E. Mareis 1897. 8°. 34 S.

**Sohnrey, Heinr.** Die Bedeutung der Landbevölkerung im Staate und unsere besonderen Aufgaben auf dem Lande. Berlin SW. Trowitzsch u. Sohn 1896. 8°. 39 S.

**Sombart, W.** Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert. Jena. G. Fischer 1896. 8°. 142 S.

**Sully, James.** Untersuchungen über die Kindheit. Psychologische Abhandlungen für Lehrer und gebildete Eltern. Übers. v. J. Stimpfl. Leipzig. E. Wunderlich 1897. 8°. 374 S. 4 M.

**Tetzner, F.** Geschichte der deutschen Bildung und Jugenderziehung von der Urzeit bis zur Errichtung von Stadtschulen. Mit 14 Abbildungen. Gütersloh. Bertelsmann 1897. 8°. 404 S. 5,50 M.

**Tierfreund,** deutscher. Monatsschrift für Tierschutz und Tierpflege. Hrsg. von Dr. Rob. Klee. Leipzig. Ramm u. Seemann 1897.

**Twiehausen, Odo (Theodor Krausbauer).** Der naturgeschichtliche Unterricht in ausgeführten Lektionen. I. Teil: Botanik und Mineralogie. Leipzig. E. Wunderlich. 8°. 304 S. 3 M.

**Walden, W.** Der Wald und seine Bewohner im deutschen Liede. Leipzig. C. Merseburger. 8°. 223 S.

**Warneck, Gustav.** Die Mission in der Schule. Ein Handbuch für den Lehrer. 7. verb. Aufl. Gütersloh. Bertelsmann 1896. 8°. 189 S. 2 M.

**Wernicke, A.** Kultur und Schule. S.-A. aus dem Encyklopädischen Handbuch der Pädagogik, hrsg. von W. Rein. 17 S.

**Widmann, B.** Volksliederschule. Vereinfachte rationelle Methode für den Volksschul-Gesangunterricht. 1. Heft: Unterstufe. 2. Heft: Mittelstufe. 3. Heft: Oberstufe. Leipzig. C. Merseburger. Preis 16, 24, 24 Pf.

**Wuttge, H.** Erkenntnistheorie und Ethik des Tommaso Campanella. Dissertation. Halle 1897. 8°. 69 S.

**Zeitschrift** für Philosophie und philosophische Kritik. Hrsg. von Dr. Richard Falckenberg. N. F. Bd. 109. Heft 2. Bd. 110. Heft 1. Leipzig. Pfeffer 1896/97.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

# Personen- und Orts-Register

zum sechsten Band (1897) der Monatshefte der C. G.

Das Register ist im Hinblick auf die Namen geschichtlicher Personen und Ortsnamen bearbeitet
Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.


**A.**

Abbot. 67.
Aberli, H. 168.
Adelung. 1.
Agnostus. 209 f.
Agricola, Joh. 118.
Agricola, Rud. 24 f. 27. 39. 43. 102. 179.
Alberti. 49.
Aleander, Hieron. 178.
Alsted, J. H. 312.
Altenstaig, Joh. 109.
Altmann, P. 26.
Amsdorf, Nic. 138.
Anastasius Philaretus Cosmopolita. 309.
Anderson, James, 279.
Andreä, Joh. Val. 209. 312 ff. 316. 343.
Anshelm, Th. 23. 39.
Arndt, Joh. 312. 316 f.
Arnsperger, W. 345.
Asham, Roger. 53.
Augsburg. 162 ff.
August, Fürst von Anhalt. 63.
August, Hzg v. Braunschweig. 314.
August, Pfalzgraf von Neuburg. 63.

**B.**

Bader, Aug. 216.
Barlaeus. 310.
Bartholinus, Casp. 312.
Bayle, P. 1.
Bebel, Heinr. 25. 32.
Benzelius, Karl Jesper. 276.
Berger, A. E. 344.
Bergius, Joh. 67.
Bernegger, Matth. 312. 314. 316.
Bilwiller, Gabr. 169.
Blarer, Ambr. 26. 33.
Böhme, J., 64. 129. 213 ff. 281. 315 f. 340.
Boineburg, L. von. 310.
Borhaus, M. 340.
Bosse, Fr. 279.
Bossert. 175.
Boyle, Rob. 71. 340.
Braght, Tilemann van. 166.
Brant, Seb. 28.
Brasch, M. G. 317.
Brenz. 24.
Bretten. 18 f.
Brinsley, John. 54.
Bröring, J. 325.
Browne, R. 340.
Brüder, böhmische. 133.
Brunfels, O. 340.
Bruno, Giordano. 245.
Budäus. 326 f.
Busse, G. 318.
Butzer, M. 24.

### C. K.

Kag, Hans. 162.
Calvert. 279.
Camden, Will. 310.
Campanus, J. 340.
Campis, Julianus de. 207.
Kant, Imm. 47.
Capito, Wolfg. Fabr. 37. 344.
Karlstadt. 116 f. 173.
Castellio, Seb. 340.
Katsch. 204 ff.
Kawerau. 282.
Celtis, Konr. 26 f.
Kessler, Joh. 169.
Charstad, Val. 312.
Christen. 317.
Christian, Mkgf. v. Bayreuth. 63.
King. 279.
Kinner, Cyprian. 76.
Kircher, Franz. 25. 37 f. 105.
Klaj, Joh. 212.
Cluten. 314.
Knoder, Joh. 26.
Königsmann, Rob. 314.
Comenius, J. A. 1 ff. 17. 54 ff. 60. 64. 65. 123—127. 195. 209. 272—276. 283. 315. 330 f.
Kreyenbühl, Joh. 339.
Cromwell, O. 70.
Krotter, Christ. 216.
Kunrath, H. 309.
Kurrer, Kasp. 26.
Kuypers, F. 325.

### D.

Dalberg, Joh. v. 27.
Denck, H., 77 ff. 130. 139 f. 143 f. 275.
Désaguliers, Joh. Theoph. 279.
Deussen. 281.
Dilherr, Mich. 312.
Dörpfeld, Fr. W. 51. 329.
Dohna, Achatius von. 63. 310.
Dohna, Christoph von. 63.
Drabik. 10.
Drebbel, Corn. 311.
Duraeus. 7. 54. 65 ff. 191 ff. 276. 316.
Dury, Rob. 66.

### E.

Eck. 116 ff.
Egard, P. 312.
Ehinger, D. 314.
Elver, Leonh. 316.
Elyot, Th. 53.
Emmius, Ubbo. 310.
Emser, Hieron. 121.
Erasmus. 33. 109. 111 f. 115. 180. 188. 326.
Eucken, Rud. 344.
Eulitz, G. 325.

### F. V.

Fabricius. 339.
Fechner, G. Th. 285 ff. 339.
Felgenhauer, P. 315.
Fensch, Ludw. 278.
Vives, Ludw. 325 ff.
Flattich. 330.
Vlierden, D. van. 311.
Fludd, Rob. 311.
Franck, Seb. 216. 222. 275.
Frankenberg, Abr. von. 311.
Franz v. Assisi. 155 f.
Friedlieb, Fr. 26.
Friedrich III. von Holstein-Gottorp. 318.
Friedrich der Weise. 42. 99. 119.
Friedrich Wilhelm, Kurfürst von Brandenburg. 70.
Frohschammer, J. 338.
Vorstius. 310.
Vossius. 310.
Furich, J. N. 312. 314.

### G.

Galosea, Antonius, de Monto S. Raphaelis. 341.
Geer, Lor. van. 2.
Geiler von Kaisersberg. 28 f.
Gentdorp. 210.
Geräander vgl. Altmann.
Gerlach, Diebold. 24.

Gobineau, Jos. Arth., Graf v. 13 ff.
Godemann, K. 66 f.
Gometz. 210.
Grebel, Conr. 170.
Gretzer, Jac. 320 ff.
Grick, Friedr. 210.
Grotius, H. 69.
Gruter, J. 319.
Guibelet, Jourdain. 203.
Gustav Adolph, König v. Schweden. 67.

**H.**

Hainhofer, Phil. 312.
Hamburg. 317 ff.
Harnack, Ad. 340.
Harsdörffer, Phil. 212.
Hartlieb, Sam. 64. 66. 71 ff. 191. 195. 198.
Haupt. 152 ff. 158 ff.
Heath, R. 342.
Hegenitz, G. 313.
Heidelberg. 24. 27 ff.
Heinsius, Dan. 310.
Hess, Joh. 119. 313.
Heurnius. 310.
Hiltebrant, Joh. 22. 25.
Hindrichs. 330.
Hisaias sub Cruce. 210.
Hochrütiner, Lor. 168. 170.
Hoffmann, Melch. 216.
Hottinger, Cl. 168.
Hoyer, A. Ovena. 312. 316.
Hoyer, J. Ad. 318.
Huarte, J. 203.
Hubmaier, Balth. 175.
Huck, Dr. Chr. 320 ff.
Hübner, J. 64. 195.
Huswedel. 317.
Hut, Hans. 58. 276.
Hutten, Ulr. v. 40 f.

**I. J.**

Jablonski. 49.
James, Th. 310.
Janson. 315.
Jena. 344.
Johann Friedrich, Herzog von Würtemberg. 63.
Johann v. Leyden. 144.
Jonson, Ben. 310.
Joris, David. 216.
Jostes. 153.
Irenäus Agnostus. 209 f.
Irenicus, vgl. Friedlieb.
Jungius, J., 307. 309. 316.

**L.**

Lambert von Avignon. 344.
Langenmantel, E. H. 58.
Lasson, G. 336.
Laud. 68 f.
Lauremberg, Joh. 308.
Leibniz. 49. 345.
Lemp, Jak. 41.
Leo X. 121.
Lessing, G. E. 345.
Lhibenau, Lucinos ab. 129.
Liebenau, H. Chr. v. 129.
Lindenberg. 317.
Locke, J. 54.
Löwenstein, Graf Ludw. 24.
Lohmann. 315.
Lubinus, Eilhard. 308.
Luder, Peter. 27.
Ludwig, Fürst von Anhalt. 63.
Lübeck. 315 ff.
Lüdemann. 136 ff.
Lumley. 279.
Luther, M. 42. 62. 103 ff. 137 ff. 173—179.

**M.**

Machiavelli, Nic. 280.
Madden. 279.
Maier, Michael. 207 f. 312.
Maitland, W. 205.
Mantuanus, Baptista. 29 f.
Maronier, H. 342.
Martinius, Sam. 283.
Matthia. 67. 69.
Matthiae, Joh. 276.
Matthys, Jan. 216.
Maurus, Bernh. 26.

Maris, P. 50.
Melanchthon, Phil. 18 ff. 56. 99 ff. 177 ff.
Melle, Jac. von. 310.
Melville, Andr. 66
Menapius. 210.
Merula. 310.
Meursius, Joh. 310.
Milton. 54.
Molan. 49.
Moritz, Ldgrf. v. Hessen. 309. 314.
Mors, Jacob. 307.
Morsius, Joachim. 307 ff.
Mosellanus, Petr. 42. 99.
Mosheim, Joh. Lor. 278.
Müller, K. 154 ff.
Münzer, Th. 144.
Mulcaster, Rich. 53.
S. Mundus Christophori filius. 209.
Mynsicht, Adr. von. 311.

**N.**

Nathusius, M. v. 171 ff.
Newman, A. H. 342.
Nollius, Heinr. 311. 313. 316.
Nuncius Olympicus. 212.

**O.**

Ockenfuss, H. 168.
Odaxus. 210.
Oekolampadius, Joh. 26. 33. 37. 105.
Ottendorf, H. 316.
Owen, John. 310.
Oxenstierna, A. 67. 69.

**P.**

Parmentier, J. 53.
Paulinus, L. 69.
Payne, Geo. 279.
Pell, J. 70. 198.
Petrus Lombardus. 178. 181.
Petty, W. 54.
Peutinger, Konr. 22.
Pforzheim. 22 f.
Pfoster, Hans. 162.
Philipp, Hzg. v. Pommern. 310.
Pirkheimer, Willib. 37. 41 f. 99. 103.
Plenningen, Dietr. v. 27.
Pochmer. 202.
Politianus, Aug. 29 ff. 34 f. 43.
Polyander. 310.
Pomarus, Sam. 310.
Procopius. 210.
Pufendorf, Sam. 135.

**Q.**

Quistorp, J. 312.

**R.**

Rákóczy, Herzog Sigm. 272 ff.
Ramsower, H. 169.
Raselius, Chr. A. 315 ff.
Ratich, W. 57.
Reber. 55. 123.
Rem, Wilh. 165.
Reuchlin, Joh. 18. 23. 25 ff. 36 f. 40. 42 f. 99. 105. 112.
Reuter, Joh. 18. 22.
Rhadinus, Th. 121.
Ricci, Alfred. 64.
Richardson, J. 310.
Rist, Joh. 64.
Robinson, J. 137.
Roe, Th. 67 f.
Rosenkranz, Holger. 312.
Ruarus, M. 310.

**S.**

Sachs, Hans. 30. 217.
Sattler, Mich. 275.
Schelhammer, Siegfr. 308.
Scheurl, Chr. 99. 103.
Scheurl, Jul. 198.
Schilling, Joh. 162 ff.
Schlöer, Chr. 195.
Schlumpf, Ambr. 169.
Schwartzerd, Barbara. 18. 20.
Schwartzerd, Geo. 18 ff.
Schweighart, Theophilus. 207.
Schwenckfeld, Casp. 222.
Sender, Clemens. 163.
Setzer. 26.
Simler, Geo. 22 f. 25. 32. 36 f. 105.

Simon, J. G. 344.
Skytte, Benedikt. 272.
Sorbillo, Joh. 24.
Spalatin, G. 42. 99. 103.
Spangel, Pallas. 24 f. 27 f. 105.
Speiser, Hans. 162.
Spener, Ph. Jak. 49. 56. 312.
Spir, A. 332.
Stadianus, Fr. vgl. Kircher.
Staricius, J. 315.
Stierhort, Des. 129.
Stöffler, Joh. 25. 33. 105.
Storch, Nic. 216.
Stülzen, And. auf der. 168.
Sturm, Peter. 24.
Suchten, A. v. 312.
Sybelist, Wend. 312.

**T.**

Tancmar, Joh. 315 ff.
Tangermann, W. 46.
Tarnov, P. 312.
Tassius. 313.
Teting, N. 315 f.
Theobald, Zach. 343.
Thomasius, Chr. 135.
Thudichum, Fr. 280. 284.
Toland, John. 278.
Treier, Beda Miles. 169.
Tscherning, Andr. 319.
Tübingen. 25. 32 ff.
Tycho de Brahe. 309.

**U.**

Ungarn. 272.
Unger, Joh. 21. 44.

**W.**

Wagner, Geo. 58.
Wagner, Rich. 14 f.
Waldenser. 133 f. 152 ff. 283. 320 ff. 340 ff.
Walpot, P. 82.
Walter, Balth. 315.
Weckherlin. 315.
Wehe, Zimpert. 210.
Weigel, Val. 222.
Wekker, Allard. 129.
Weniger, Mainradt. 169.
Werdenhagen, J. Ang. 312. 316.
Werth, Nic. v. 129.
Wesel. 58.
Wessel, Joh. 36. 315 ff.
Westhoff. 317.
Widemann, C. 314.
Wied, Joh. v. 29.
Wilhelm VI., Landg. v. Hessen. 70.
Wimpheling, Jak. 27 ff.
Wittenberg. 99 ff.

**Z.**

Ziegler, Th. 125.
Zwingli, U. 159. 168. 344.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. Westf.

# Die Comenius-Gesellschaft

## zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

**Mitgliederzahl 1897: 1200 Personen und Körperschaften.**

### Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C. G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geist des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—5 (1892—1896) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis vierte Jahrgang (1893—1896) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C. G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M. H. der C. G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt 30—32 Bogen Lex. 8°.

### Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

### Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

### Der Gesamtvorstand der C. G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Archiv-Rat und Geheimer Staatsarchivar, in Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

**Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath**, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

General-Sekretär:

Dr. **Ludwig Mollwo**, Charlottenburg, Grolmannstr. 48.

Mitglieder:

**Beeger**, Lehrer u. Direktor der Comenius-Stiftung, Nieder-Poyritz bei Dresden. Dr. **Borgius**, Ep., Konsistorial-Rat, Posen. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. **Höpfner**, Göttingen. Prof. Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, Berlin. **Israel**, Schul-Rat, Zschopau. D. Dr. **Kleinert**, Prof. und Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leenderts**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Markgraf**, Stadt-Bibliothekar, Breslau. D. Dr. **G. Loesche**, k. k. ordentl. Professor, Wien. **Jos. Th. Müller**, Diakonus, Gnadenfeld. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen). Univ.-Prof. Dr. **Nippold**, Jena. Prof. Dr. **Novák**, Prag. Dr. **Pappenheim**, Prof., Berlin. Dr. **Otto Pfleiderer**, Prof. an der Universität Berlin. Direktor Dr. **Reber**, Aschaffenburg. Dr. **Rein**, Prof. an der Universität Jena. Univ.-Prof. Dr. **Rogge**, Amsterdam. **Sander**, Schulrat. Bremen. Dr. **Schneider**, Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **Schwalbe**, Realgymn.-Direktor und Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Dr. **Waetzoldt**, Reg.- und Schulrat in Breslau. **Weydmann**, Prediger, Crefeld.

Stellvertretende Mitglieder:

Dr. **Th. Arndt**, Prediger an S. Petri, Berlin. Lehrer **R. Aron**, Berlin. **Wilh. Böttcher**, Prof., Hagen i. W. Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. **Phil. Brand**, Bankdirektor, Mainz. **H. Fechner**, Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Gymnasial-Direktor Dr. **Heussner**, Kassel. Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhdlr., Berlin. Bibliothekar Dr. **Jeep**, Charlottenburg. Stadtschulinspektor Dr. **Jonas**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson**, Berlin-Friedenau. Pfarrer **K. Mämpel**, Seebach bei Eisenach. Dr. **Ludwig Mollwo**, General-Sekretär der C. G. Universitäts-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Archiv-Rat Dr. **Prümers**, Staatsarchivar, Posen. Rektor **Rissmann**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier**, Halle a. S. Landtags-Abgeordneter **von Schenckendorff**, Görlitz. **Slaměník**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Univ.-Prof. Dr. **Uphues**, Halle a. S. Freiherr **Hans von Wolzogen**, Bayreuth. Prof. Dr. **Zimmer**, Herborn.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C 2, Burgstrasse.

**Hierzu Beilage:** Aufruf an Freunde und Verehrer Jacob Böhmes.

**Aufträge** und **Anfragen** sind zu richten an **R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,** Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

# Anzeigen.

**Aufnahmebedingungen:** Die gespaltene Nonpareillezeile oder deren Raum **20** Pfg. Bei grösseren Aufträgen entsprechende Ermässigung.

## R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

# Das Ich
## als Grundlage unserer Weltanschauung.

Von

**Gustav Gerber.**

VIII u. 430 S. gr. 8°. 8 Mark.

„Die Darstellung .... verdient die Aufmerksamkeit der philosophierenden Gegenwart in hohem Masse, und ohne Frage wird dies Buch dazu beitragen, dem Bewusstseinssubjekt oder „Ich" die grundlegende Stellung in der wissenschaftlichen Auffassung der Wirklichkeit zu gewinnen, die es thatlich im Sein einnimmt." *[Gött. Gelehrte Anzeigen.]*

---

## Die Sprache und das Erkennen.

Von

**Gustav Gerber.**

gr. 8°. 8 Mk.

„Ein hochbedeutsames Werk, welches kein Sprachforscher oder Philosoph wird unbeachtet lassen dürfen." *[Zeitschr. f. d. österr. Gymn.]*

## Die Sprache als Kunst.

Von

**Gustav Gerber.**

2. Aufl. 2 Bände. 20 Mk.

„Ein Werk von bleibender Bedeutung." *[Pädagogium.]*

„Werke von seltenem Werte und grosser Originalität." *[Revue critique.]*

---

# Rousseau und Pestalozzi,
## der Idealismus
## auf deutschem und auf französischem Boden.

Zwei Vorträge

gehalten von

**Dr. Karl Schneider,**

Wirkl. Geh. Ober-Regierungsrat im Königl. preuss. Unterrichts-Ministerium.

**Fünfte Auflage.**

Herausgegeben zum Besten des Pestalozzi-Vereins für die Provinz Posen.

64 S. 8°. 1 Mark.

---

## Verlag von S. Hirzel in Leipzig:

## Ein Apostel der Wiedertäufer.

**(Hans Denck † 1527.)**

Von **Ludwig Keller.**

VI u. 258 SS. gr. 8. Preis ℳ 3,60.

Inhalt: Die Wiedertäufer. — Dencks Verbannung aus Nürnberg. — Dencks erstes Glaubensbekenntnis. — Dencks Aufenthalt in St. Gallen. — Die göttliche Weltordnung. — Dencks Flucht aus Augsburg. — Vom freien Willen. — Die Verbannung aus Strassburg. — Von der Rechtfertigung durch den Glauben. — Dencks letzte Schicksale.

## Die Waldenser
und die
## Deutschen Bibel-Übersetzungen.

Nebst Beiträgen zur

**Geschichte der Reformation.**

Von **Ludwig Keller.**

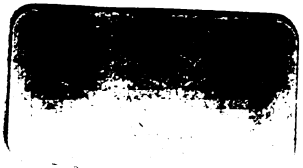
V u. 189 SS. gr. 8. Preis: ℳ 2,80.

Inhalt: Vorbemerkungen. — Die altdeutsche Bibelübersetzung. — Der Ursprung der Tepler Bibelübersetzung. — Ungelöste Probleme. — Die Waldenser-Bibel und die Täufer.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

CANCELLED
NOV 6 - 1996
APR 10 1987
196277



3 2044 092 952 282